4
W-1

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/lehrbuchderrelig0001unse

Franciscan Fathers,
3140 Meramec St.,
ST. LOUIS, MO.

3140 Meramec st. St. Louis.

Class J
Section 2
Book No.
Accession No.

Lehrbuch der Religion.

Ein Handbuch

zu

Deharbe's katholischem Katechismus

und ein

Lesebuch zum Selbstunterrichte.

Von

W. Wilmers,

Priester d. G. J.

WITHDRAWN
STUDENTS' LIBRARY
ST. JOSEPH SEMINARY
TEUTOPOLIS, ILL.

Erster Band:

Lehre vom Glauben überhaupt und vom Glauben an Gott den Dreieinigen und Erschaffer (1. Glaubensartikel) insbesondere.

Vierte, theilweise neu bearbeitete, vermehrte Auflage.

238
W743L
v.1

Mit Gutheißung der geistlichen Obern.

Münster, 1885.

Druck und Verlag der Aschendorff'schen Buchhandlung.

WWARCHIWUM

2560

Da nach dem Urtheile des von uns bestellten Censor's das „Lehrbuch der Religion von W. Wilmers S. J., I. Band IV. Auflage" mit den Glaubens- und Sittenlehren der katholischen Kirche durchaus übereinstimmt, so ertheilen wir der Aschendorff'schen Buchhandlung hierselbst von Ordinariatswegen die Druckerlaubniß.

Münster, den 12. Februar 1885.

Bischöfliches General-Vikariat.

Giese.

v. Noël, Secr.

Vorwort zur vierten Auflage.

Gegenwärtige Auflage kündigt sich als eine verbesserte an. Sie zu einer solchen zu machen, fand sich der Verfasser besonders aufgemuntert durch die Thatsache, daß das Werk bisher, von einer französischen Uebersetzung abgesehen, eine Verbreitung in ungefähr 12,000 Exemplaren gefunden hat. Daraus schien nämlich zu folgen, daß die Anlage desselben dem Zwecke wesentlich entspricht. Unter Beibehaltung des Planes ist demnach zunächst nach größerer Uebersichtlichkeit gestrebt worden besonders durch genauere Scheidung der einzelnen Beweise. Erörterungen, die etwas ferner abzuliegen schienen, sind durch Kleindruck gekennzeichnet worden, so daß sie gegen den Hauptinhalt zurücktreten. Klarheit und Uebersichtlichkeit hat ohne Zweifel auch gewonnen durch Umwandlung der Fragen und Antworten in kurze durch den Druck hervortretende Sätze. Außerdem schien es zweckmäßig, einzelne in den früheren Auflagen gar nicht oder nur kurz berührte Gegenstände, ohne Aufgabe der populären Haltung, einer eingehendern Erörterung zu unterziehen. Man kann den Zweifel hegen und hat nicht verfehlt ihn auszusprechen, ob es angemessen sei, beim Volksunterrichte auf gewisse Fragen einzugehen, deren Erörterung sonst nur der Theologie anheimzufallen pflegte: man vernimmt zuweilen den Wunsch, daß der Religionsunterricht wieder möglichst einfach werde, oder gar daß das Volk zumeist und vorzugsweise durch Uebung, ohne eingehenden Unterricht, sich in die Religion „hineinlebe". Der Wunsch mag in gewisser Beziehung einige Berechtigung zu haben scheinen, obschon ein umfassender Religionsunterricht auch an und für sich aus mehr als Einem Grunde wünschenswerth ist. Jene, welche der Einfachheit so sehr das Wort reden, können sich wenigstens nicht auf den Catechismus Concilii Tridentini berufen, der gar viele ziemlich tief in die Theologie einschlagende Fragen erörtert und die Pfarrer wiederholt ermahnt, eingehend und mit Genauigkeit auch solche Fragen zu behandeln, die er selbst nur kurz berührt. Könnte man das Volk in

einfachere äußere Verhältnisse versetzen oder könnte man die von religionsfeindlicher Seite in Tagesblättern und Gesellschaften fast täglich geführten Erörterungen religiöser Fragen einfachhin verhindern, so dürfte der Religionsunterricht freilich einfacher und beschränkter sein. Aber man muß nun einmal mit der gegebenen Lage rechnen. Uebrigens hat man auch in solchen Ländern, in welchen der Religionsunterricht früher nichts weniger als eingehend und umfassend war, durch Erfahrung belehrt eingesehen, daß, wenn das Volk gegen die Verführung gesichert sein soll, ein anderer Weg einzuschlagen ist. Als Vorbild darf das Verfahren der h. Väter gelten, welche auch in einzelnen für das Volk bestimmten Abhandlungen tiefere Erörterungen für zweckmäßig hielten. Wendet man ein, daß das Verfahren der h. Väter auf der Voraussetzung eines noch bestehenden Heidenthums beruhet, so dient zur Antwort, daß man auch in jetziger Zeit vielfach ein neu erstandenes Heidenthum neben einem weit verbreiteten Irrglauben voraussetzen muß. Auf jeden Fall ist die Religion nicht in das Gemüths- und Gefühlsleben ohne klare Einsicht zu versetzen, wenn die Gläubigen „allzeit bereit" sein sollen „zur Verantwortung gegen Jeden, der Rechenschaft verlangt über" ihre „Hoffnung". 1. Petr. 3, 15.

Das „Lehrbuch der Religion" wird auch in dieser Auflage in vier Bänden erscheinen. Die früher den 1. Band bildende „Geschichte der Religion" (im Lehrbuche einfach als Gesch. citirt) erscheint nur abgesondert vom Ganzen; an ihre Stelle tritt als 1. Band die erste Hälfte des frühern 2. Bandes.

Ditton Hall bei Widnes, Lancashire, England.
Am Feste Peter und Paul, 1884.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung. Vom Ziel und Ende des Menschen.

Seite

§. 1. Zweifaches Ziel 1
Ziel und Ende des Menschen besteht darin, daß er hienieden Gott erkenne, ihn liebe und ihm diene, und dadurch einst selig werde.

§. 2. Letztes Ziel 3
a. Der Mensch ist für eine vollkommene Glückseligkeit als sein letztes Ziel bestimmt. — b. Unmöglich kann der Besitz und Genuß der irdischen Güter uns glücklich machen. — c. Unsere einstige Glückseligkeit besteht im Besitze Gottes selbst. — d. Wir werden Gott besitzen durch vollkommene Erkenntniß und Liebe.

§. 3. Nächstes Ziel 13
a. Der Mensch muß Gott schon hienieden erkennen und lieben, muß hienieden ihm dienen, und eben dieses ist sein nächstes Ziel. — b. Gott wird auf ewig jene von sich stoßen, welche auf die vorgeschriebene Weise ihr Ziel nicht erreichen wollen. — c. Das Nothwendigste hienieden ist Kenntniß, Liebe, Dienst Gottes.

§. 4. Mittel zum Ziele 19
a. Die Güter dieses Lebens, insofern sie in Beziehung zum Menschen betrachtet werden, haben die Bestimmung, uns zur Erreichung unsers Zieles und folglich zur Kenntniß, Liebe und zum Dienste Gottes behülflich zu sein. — b. Gott hat noch auf andere, auf übernatürliche Weise zu seiner Kenntniß, Liebe und seinem Dienste uns angeleitet. — c. Die rechte Weise Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu dienen verlangt demnach den Glauben an die gesammte Offenbarung, die Erfüllung der Gebote und den Gebrauch der Gnadenmittel.

§. 4*. Religion 24
a. Im Glauben an die Offenbarung, in der Erfüllung der Gebote, im Gebrauche der Gnadenmittel, besonders insofern Gott dadurch geehrt wird, besteht was wir Ausübung der Religion nennen. — b. Obschon die Religion im Willen ist, so schließt sie doch als ihr Fundament verschiedene vom Verstande zu erfassende Wahrheiten ein, die deßhalb ebenfalls Religion genannt werden. — c. Das Wort Religion bezeichnet auch insbesondere den gesammten von unserer Erkenntniß unabhängigen Inhalt jener Wahrheiten, Vorschriften, Einrichtungen, durch welche unsere Gottesverehrung bestimmt wird. — d. Aus dem Gesagten ist klar, daß jede Begriffsbestimmung der Religion, die nicht die Gottesverehrung einschließt oder voraussetzt, wenigstens ungenügend ist. — e. Des größten Irrthums, ja der

Seite

Vernichtung der Religion selbst machen sich jene schuldig, die lehren, daß die Religion nur in der Sittlichkeit, nur in der Rechtschaffenheit bestehe und die Beziehung zu Gott ausschließe.

I. Vom Glauben überhaupt.

§. 5. Begriff des Glaubens 36
Der Glaube ist, als bleibender Zustand betrachtet, eine von Gott verliehene Tugend, oder, als vorübergehender Act betrachtet, eine Beistimmung des Verstandes, wodurch wir Alles unbezweifelt für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, und uns durch seine Kirche zu glauben vorstellt.

§. 6. Dem Glauben nothwendig vorausgehende Acte . . 39
a. Der Mensch erlangt 1. durch Betrachtung der für die Göttlichkeit der Religion sprechenden Zeugnisse die Gewißheit, daß Gott geredet oder etwas geoffenbart hat. — b. Auf die Ueberzeugung vom Bestehen der göttlichen Offenbarung folgt 2. der praktische Schluß: ich darf und muß glauben, oder ich habe die Pflicht zu glauben. — c. Der Mensch muß, um zu glauben, 3. glauben wollen: durch die Kraft des Willens muß der Verstand bestimmt werden, der göttlichen Offenbarung beizupflichten.

§. 7. Uebernatürlichkeit des Glaubens 47
a. Uebernatürlich, d. h. von Gott auf besondere Weise verliehen, eine höhere Gabe und eine Wirkung der göttlichen Gnade ist der Glaube, mag er als Tugend oder als Act verstanden werden. — b. Uebernatürlich ist auch die Glaubenswilligkeit oder der dem Glauben vorhergehende gute Wille (pia affectio). — c. Selbst der praktische Schluß oder die an die Betrachtung der Beweise für die Glaubwürdigkeit sich reihende Folgerung: ich muß glauben, ist eine Wirkung der Gnade.

§. 8. Beweggrund des Glaubens 51
Wir müssen alles von Gott Geoffenbarte für wahr halten, weil Gott, der gesprochen, die unendliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist d. h. nicht irren und nicht trügen kann.

§. 9. Gegenstand des Glaubens. Offenbarung . . . 54
a. Gegenstand des Glaubens sind alle jene Wahrheiten, die Gott auf übernatürliche Weise uns geoffenbart hat. — b. Zu einer einigermaßen entwickelten und nicht allzu dürftigen Erkenntniß der Religionswahrheiten der natürlichen Ordnung war die Offenbarung derselben dem Menschengeschlechte moralisch nothwendig. — c. Zur Erkenntniß der Religionswahrheiten der übernatürlichen Ordnung war die Offenbarung derselben durchaus (absolut) nothwendig.

§. 10. Glaubensquellen 61
Die göttliche Offenbarung ist theils schriftlich theils mündlich auf uns gekommen: schriftlich durch die h. Schrift oder Bibel; mündlich durch die Tradition d. h. Ueberlieferung oder Erblehre.

§. 11. A. Die h. Schrift 62
a. Damit ein Buch der h. Schrift beigezählt werden könne, muß es 1. unter Eingebung (Inspiration) des h. Geistes geschrieben, von ihm inspirirt sein. — b. Damit ein Buch der h. Schrift beigezählt

Seite

werden könne, muß es 2. als ein göttlich inspirirtes von der Kirche anerkannt oder in das Verzeichniß (den Kanon) der heil. Schriften aufgenommen sein. — c. Die h. Schrift wird eingetheilt in die Bücher des alten und des neuen Testaments oder des alten und des neuen Bundes. — d. Das a. T. enthält die Offenbarungen, welche vor der Ankunft Christi, mithin auch jene, welche vor und nach Moses an die Menschheit ergangen sind. — e. Das n. T. enthält die Offenbarungen, welche wir durch Christus und die Apostel empfangen haben. — f. Außer der kirchlichen Bürgschaft für die göttliche Glaubwürdigkeit der gesammten h. Schrift besitzen wir auch eine rein menschliche Bürgschaft für die natürliche Glaubwürdigkeit insbesondere jener Bücher, welche über die für die göttliche Offenbarung zeugenden Thatsachen berichten.

§. 12. B. Ueberlieferung 89
a. Nach der katholischen Lehre ist auch die Ueberlieferung Glaubensquelle. — b. Es gibt gewisse für die Christenheit bestimmte Glaubenslehren, die in der h. Schrift nicht aufgezeichnet worden, sondern nur in der Ueberlieferung enthalten sind. — c. Die Erblehre hat sich auf uns fortgepflanzt überhaupt in ebenso mannigfacher Weise, als die Kirche Gelegenheit fand, ihren Glauben auszusprechen, darzustellen oder irgendwie in das Leben einzuführen. — d. Auch nach dem apostolischen Zeitalter und bis auf die gegenwärtige Zeit besteht die Pflicht, an das mündlich überlieferte Wort Gottes nicht weniger zu glauben als an das geschriebene.

§. 13. Glaubensregel. Ihr Verhältniß zu Schrift u. Tradition 109
a. Der katholische Christ muß Alles glauben, was Gott geoffenbart hat und die katholische Kirche zu glauben vorstellt, es mag dasselbe in der h. Schrift enthalten sein oder nicht. — b. Dreifacher Grund weßhalb unser Glaube nicht nur ein göttlicher, sondern auch ein katholischer sein muß. — c. Die Annahme einer besondern jedem Einzelnen zu Theil werdenden Eingebung des h. Geistes zum Verständniß der h. Schrift ist willkürlich, trügerisch und geeignet, in jeder Beziehung die schlimmsten Wirkungen zu erzeugen. — d. Die katholische Glaubensregel besitzt alle erforderlichen Eigenschaften auf die vollkommenste Weise, mögen wir sie ihrem Ursprunge, ihrer Natur, ihren Folgen nach betrachten. — e. Kirchliche Bestimmungen bezüglich des Bibellesens. — f. Urtheil und Bestimmungen der Kirche bezüglich der Bibelgesellschaften.

§. 14. Nothwendigkeit des Glaubens 143
a. Der Glaube ist zur Seligkeit nothwendig als Mittel und in Folge eines Gebotes. — b. Nicht jeder, sondern nur der wahre Glaube, den Christus uns gelehrt hat, macht selig. — c. Der Indifferentismus ist nicht nur schwer sündhaft, sondern selbst vernunftwidrig; vernunftgemäß dagegen ist der Glaube. — d. Nur die katholische Kirche hat den wahren Glauben. — e. Wann man berechtigt und verpflichtet sei, im Glauben, worin man geboren, zu verharren.

§. 15. Eigenschaften des Glaubens 163
a. Der Glaube muß 1. allgemein sein. — b. Niemand steht es frei, von den geoffenbarten und durch die Kirche als Glaubenspuncte vorgetragenen Lehren einige als wesentliche anzunehmen, andere als

Seite

unwesentliche zu verwerfen. — c. Der Glaube muß 2. fest sein. — d. Der Katholik ist demnach nicht berechtigt, seinen aus der Lehre der Kirche geschöpfen Glauben in Zweifel zu ziehen und so lange einzustellen, bis er den wissenschaftlichen Beweis für die Wahrheit seines Glaubens vollendet habe. — e. Unzuläßig und mit der Festigkeit des Glaubens unvereinbar ist die Annahme, es sei möglich, daß den von der Kirche vorgestellten Glaubenslehren dereinst dem Fortschritte der Wissenschaft gemäß ein Sinn gegeben werden müsse, der verschieden sei von dem, welchen die Kirche festhielt und festhält. — f. Der Glaube muß 3. lebendig sein. — g. Jedoch bleibt der Glaube an und für sich, auch wenn er todt ist, immer ein unschätzbares Gut. — h. Der Glaube muß 4. standhaft sein. — i. Zum Abfalle vom Glauben führen verschiedene Sünden sowie innere und äußere Gefahren.

§. 16. Bekenntniß des Glaubens. Kreuzzeichen 186
a. Die Festigkeit und Standhaftigkeit des Glaubens müssen wir besonders dadurch kundgeben, daß wir ihn niemals, auch nicht zum Scheine, verläugnen, sondern durch Wort und That freimüthig bekennen. — b. Wir bekennen unsern Glauben besonders durch das h. Kreuzzeichen. — c. Der Gebrauch des Kreuzzeichens ist uralt und stammt von den apostolischen Zeiten her. — d. Es ist rathsam, nach dem Beispiele der ersten Christen das Kreuzzeichen oft zu machen.

II. Vom apostolischen Glaubensbekenntnisse.

§. 17. Glaubensbekenntnisse der Kirche 197
a. Den kurzen Inhalt unsers Glaubens bietet uns das apostolische Glaubensbekenntniß oder Symbolum. — b. Das apostolische wird dieses Glaubensbekenntniß genannt, weil es von den Aposteln herstammt. — c. Die übrigen Glaubensbekenntnisse, das nicänische, athanasianische, tridentinische sind nur eine Erweiterung und Erklärung einzelner Artikel des apostolischen.

Erster Glaubensartikel.

I. Abhandlung. Von Gott nach der Einheit seiner Natur.

I. Abschnitt. Dasein Gottes.

§. 18. Quellen der Gotteserkenntniß 201
a. Gott ist, nach dem Begriffe Aller, das höchste, vollkommenste Wesen, der Urheber aller Dinge, aller Verehrung würdig. — b. Gott hat sich den Menschen auf natürliche und übernatürliche Weise zu erkennen gegeben. — c. Auf natürliche Weise hat sich Gott uns durch die sichtbare Welt und in unserm Innern zu erkennen gegeben. — d. Auf übernatürliche Weise hat sich Gott uns durch die Offenbarung zu erkennen gegeben.

II. Abschnitt. Wesenheit und Unendlichkeit Gottes.

§. 19. Wesenheit Gottes 219
a. Unser Verstand unterscheidet in Gott Wesenheit und Eigenschaften oder Vollkommenheiten. — b. Gott ist ein Geist. — c. Gott ist unendlich vollkommen. — d. In Gott findet, obschon er alle Voll-

Seite

kommenheiten besitzt, keine Zusammensetzung statt, sondern er ist durchaus einfach.

III. Abschnitt. Eigenschaften des göttlichen Seins.

§. 20. Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes 229
a. Gott ist unveränderlich in sich unbeschadet seiner Freiheit; unveränderlich auch in seinen Rathschlüssen unbeschadet der Wirksamkeit unsers Gebetes und unserer Buße. — b. Gott ist ewig, und ewig ist Alles, was in Gott ist.

§. 21. Allgegenwart und Unermeßlichkeit 238
Gott ist allgegenwärtig und unermeßlich. Unterschied zwischen Allgegenwart und Unermeßlichkeit.

IV. Abschnitt. Eigenschaften des göttlichen Erkennens.

§. 22. Allwissenheit und Weisheit 243
a. Gott ist allwissend. Act des Erkennens. Gegenstand und Umfang. Erkenntniß des Möglichen, Zukünftigen, bedingt Zukünftigen. — b. Gott ist allweise.

V. Abschnitt. Eigenschaften des göttlichen Wollens.

§. 23. Allmacht 253
Gott ist allmächtig. Gegenstände. Zweifache Unbeschränktheit.

§. 24. Heiligkeit und Gerechtigkeit 257
a. Gott ist heilig. Unterschied zwischen der unerschaffenen und der erschaffenen Heiligkeit. — b. Gott ist gerecht. Austheilende Gerechtigkeit. Belohnung des Guten. Bestrafung des Bösen. Belohnung über Gebühr, Bestrafung unter Gebühr. — c. Vollkommene Vergeltung erst in der Ewigkeit. Gründe. Einige Vergeltung hienieden.

§. 25. Güte, Barmherzigkeit, Langmuth 273
a. Gott ist gütig. Größe der Güte ersichtlich aus den Wohlthaten, der Person des Spenders, dem Beweggrunde. — b. Gott ist barmherzig, im Allgemeinen, gegen die Sünder insbesondere. Größe der Barmherzigkeit ersichtlich aus der Hoheit des Beleidigten, der Ausdehnung, der Art ihrer Ausübung. — c. Gott ist langmüthig.

§. 26. Wahrhaftigkeit und Treue 287
a. Gott ist wahrhaft. Wahrhaftigkeit Grundlage des Glaubens. — b. Gott ist getreu. Treue Grundlage der Hoffnung.

VI. Abschnitt. Einheit Gottes.

§. 27. Einheit als Folgerung der Unendlichkeit 291
a. Es ist nur Ein Gott und kann nur Ein Gott sein. — b. Der Ausdruck: „Ich glaube an Gott" besagt Hingabe.

II. Abhandlung. Von den drei göttlichen Personen.

§. 28. Nachweis der göttlichen Dreieinigkeit und Dreifaltigkeit 295
a. Aus einem dreifachen Grunde wird Gott „Vater" genannt. — b. In Gott sind drei Personen. Erläuterungen. — c. Jede der drei Personen ist Gott. — d. Die drei Personen sind nur Ein Gott. Numerische Einheit der Wesenheit. Erläuterungen. — e. Alle drei Personen ewig, gleich mächtig ꝛc. — f. Die Personen unterschieden von einander, nicht in der Wesenheit und nicht von der Wesenheit. — g. Der Vater unterschieden durch Zeugen, der Sohn durch Gezeugtwerden, der h. Geist durch Gehauchtwerden. Zeugung des Sohnes durch Erkennen, Hervorbringung des heil. Geistes durch

Seite

Lieben. — h. Die durch Zeugen ꝛc. begründete Unterscheidung schließt nicht eine Zeitfolge, wohl aber eine Ordnung unter den Personen ein.

§. 29. Verhältniß der göttlichen Dreieinigkeit nach Außen . 309
a. Die Werke nach Außen sind gemeinsam, werden aber den einzelnen Personen besonders zugeeignet. — b. Die h. Dreifaltigkeit ist ein Geheimniß im vollen Sinne. Unbeweisbarkeit und Unbegreiflichkeit. — c. Das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit ist nicht gegen die Vernunft. Beantwortung der Einwürfe. — d. Wichtigkeit dieser Lehre in sich und in ihren mannigfachen Beziehungen.

III. Abhandlung. Von der Erschaffung und Regierung der Welt.

I. Abschnitt. Von der Weltschöpfung im Allgemeinen.

§. 30. Hervorbringung aus Nichts und in der Zeit 320
a. Gott hat die Welt aus Nichts hervorgebracht. Begriff des Erschaffens. Beweise aus Offenbarung und Vernunft. — b. Widerspruch eines durch sich selbst bestehenden Stoffes und einer Entwickelung der Welt aus dem höchsten Wesen. Materialismus und Pantheismus. Befähigung der Vernunft, die Erschaffung zu beweisen. c. Die Welt wurde nicht von Ewigkeit her erschaffen.

§. 31. Freiheit der Welterschaffung 336
a. Gott erschuf die Welt durch seinen allmächtigen Willen. — b. Gott erschuf die Welt nicht, weil er ihrer bedurft hätte oder zu ihrer Erschaffung innerlich wäre genöthigt worden. — c. Gott hat die Welt vollkommen frei erschaffen.

§. 31*. Zweck des Schöpfers und der Schöpfung. 341
a. Der letzte Grund der Erschaffung war Gottes Wohlgefallen an seiner unendlichen Vollkommenheit. — b. Gott beabsichtigte den zu erschaffenden Wesen Gutes zu erweisen. — c. Die Körperwelt ist zum Nutzen des Menschen erschaffen worden. — d. Als letzten Zweck der Schöpfung beabsichtigte Gott seine äußere Verherrlichung durch das den Geschöpfen erwiesene Gute. — e. Gott beabsichtigte seine äußere Verherrlichung insbesondere durch das den vernünftigen Geschöpfen erwiesene Gute. — f. Der letzte Grund, weßhalb Gott seine äußere Verherrlichung wollte, war das Wohlgefallen an seiner unendlichen Vollkommenheit.

§. 32. Erhaltung und Regierung der Welt. Vorsehung . . . 356
a. Gott erhält die Welt, indem er ihr Fortbestehen durch seinen (positiven) Willen bewirkt. — b. Gott regiert die Welt. — c. Die Zulassung der Sünde widerstreitet nicht der göttlichen Vorsehung. — d. Auch die Menge der Leiden steht mit der göttlichen Vorsehung im Einklange. — e. Selbst die nicht selten wahrnehmbare Begünstigung der Bösen durch Glücksgüter unter gleichzeitiger Bedrängung der Frommen durch Leiden entspricht den weisesten Absichten. – f. Der Glaube an die Vorsehung ist geeignet selbst die gesellschaftliche Ordnung zu fördern.

II. Abschnitt. Von den Engeln.

§. 33. Erschaffung, Natur u. ursprünglicher Zustand der Engel 374
a. Gott schuf auch eine unsichtbare Welt, geistige, persönliche Wesen, die Engel. — b. Die Engel sind reine, körperlose Geister. —

Seite

c. Die Engel sind mit den ausgezeichnetsten Fähigkeiten begabte Geister. — d. Die Gesammtheit der Engel ist in mehrere Ordnungen und Unterordnungen abgetheilt. — e. Gott verlieh den Engeln außer einer natürlichen Seligkeit die heiligmachende Gnade, welche sie zur übernatürlichen Seligkeit führen sollte.

§. 34. Abfall und Strafe. Treue und Lohn 381
a. Viele Engel haben gesündigt und sich ewige Strafen zugezogen. Ort der Strafe. — b. Gott hat den treugebliebenen Engeln auf ewig die übernatürliche, in der Anschauung Gottes bestehende Seligkeit verliehen.

§. 35. Verhältniß der treugebliebenen Engel zu den Menschen. Schutzengel 385
a. Die Engel sind nach Gottes Anordnung dem Menschen zur Erreichung des Heils behülflich und beschützen ihn. — b. Auch die Einzelnen haben ihre besondern Schutzengel. — c. Wir haben gegen die Schutzengel mehrfache Verpflichtungen.

§. 36. Verhältniß der gefallenen Engel zu den Menschen . . 393
a. Die bösen Geister suchen uns an Leib und Seele zu schaden. Besessenheit. — b. Die bösen Geister können von ihrem natürlichen Vermögen, auf uns nachtheilig einzuwirken, nur insofern Gebrauch machen, als Gott es zuläßt. — c. Gott läßt die Nachstellungen der bösen Geister aus gerechten, dem Plane der Vorsehung durchaus entsprechenden Gründen zu. Teufelsdienst der Heiden. Teufelspact. Zauberei. — d. Mittel gegen die Nachstellungen des bösen Feindes.

III. Abschnitt. Von den ersten Menschen und dem Sündenfalle.

§. 37. Erschaffung und Natur des Menschen 409
a. Gott schuf den Menschen. Art der Erschaffung. — b. Das ganze Menschengeschlecht stammt von Adam und Eva ab. — c. Im Menschen ist nur Eine Seele, die vernünftige, und diese befähigt ihn zu den Verrichtungen des dreifachen Lebens. — d. Diese Eine vernünftige Seele ist mit dem Leibe in der Weise vereinigt, daß sie die substantiale Form oder die Wesensbestimmung desselben ist. — e. Die Seele ist ein geistiges Wesen oder ein Geist. — f. Die menschliche Seele ist ihrer Natur nach mit Freiheit begabt. — g. Die menschliche Seele ist ihrer Natur nach unsterblich. — h. Die menschlichen Seelen werden von Gott unmittelbar erschaffen. — i. Die Seele wird nicht eher erschaffen als bis sie mit dem Leibe vereinigt werden soll.

§. 38. Ursprünglicher Zustand des Menschen. Uebernatürliche Gaben 441
a. Gott verlieh den ersten Menschen die heiligmachende Gnade. — b. Gott schmückte den Verstand der ersten Menschen mit natürlichen und übernatürlichen Kenntnissen. Sprache. — c. Dem Willen verlieh Gott volle Herrschaft über die Sinnlichkeit und über alle unordentliche Neigungen. — d. Der erste Mensch sollte niemals Mühseligkeiten und Schmerzen, auch nicht dem Tode unterworfen sein. — e. Adam übte eine vollkommene Herrschaft über die Thiere. — f. Die den ersten Menschen verliehene heiligmachende Gnade, die vollkommene Herrschaft des Willens über die Sinnlichkeit, die Unsterblichkeit des Leibes sind übernatürliche Gaben. — g. Gott konnte den Menschen

Seite

ohne die genannten übernatürlichen Vorzüge, d. h. in einem reinen Naturzustande erschaffen. — h. Nicht für sich allein, sondern auch für alle ihre Nachkommen empfingen unsere Stammeltern die göttlichen Gnadengeschenke.

§. 39. Der Mensch als das zweifache Ebenbild Gottes . . 157
a. Der Mensch wurde erschaffen als das Ebenbild Gottes. — b. Der Grund der Ebenbildlichkeit ist in der Seele. — c. Durch ihre Substanz und ihre geistigen Vermögen ist die Seele wesentlich Gottes Ebenbild. — d. Der Mensch ist im eigentlichen Sinne das Ebenbild nur dessen in Gott, was allen drei Personen gemeinsam ist. In wiefern Ebenbild der Dreipersönlichkeit. — e. Durch die ursprüngliche Gerechtigkeit wurde der Mensch zum übernatürlichen Ebenbilde Gottes.

§. 40. Sündenfall und Strafe 166
a. Die Bewahrung der übernatürlichen Gaben war an eine Bedingung geknüpft. — b. Die ersten Eltern übertraten das Gebot und machten sich dadurch einer schweren Sünde schuldig. — c. In Folge der Sünde verloren die Stammeltern die übernatürliche Gottähnlichkeit, den Zustand äußerer Glückseligkeit, und waren der ewigen Verdammung schuldig.

§. 41. Erbsünde 172
a. Auch für alle ihre Nachkommen haben unsere Stammeltern die übernatürlichen Gaben verloren. — b. Die Sünde mit ihren bösen Folgen ist von Adam auf alle Menschen übergegangen. — c. Die Erbsünde ist eine wahre Sünde. Worin sie bestehe.

§. 42. Folgen der Erbsünde. 179
a. Die bösen Folgen der Erbsünde erstrecken sich auf die Seele und den Leib. — b. Die Strafe Gottes kam auch über die ganze Erde. — c. Wichtigkeit der Lehre von der Erbsünde auch für das gesellschaftliche Leben. Grundlage des Eigenthumsrechts.

§. 43. Gottes Erbarmung über die gefallene Menschheit . . 188
a. Ohne die Erbarmung Gottes hätte kein Mensch selig werden können. — b. Gott verhieß dem Menschen einen Erlöser. — c. Das Mosaische Gesetz konnte durch sich selbst den Menschen nicht zur Seligkeit führen. — d. Es gewährte jedoch mannigfachen Nutzen. — e. Jene, die vor der Ankunft des Erlösers lebten, konnten den Himmel verdienen. — f. Gott gab auch den Heiden Gnaden und Mittel zum Heile ihrer Seelen. — g. Weßhalb der Erlöser nicht sogleich nach dem Sündenfalle kam.

Einleitung

in die

Religionslehre.

Vom Ziel und Ende des Menschen.

§. 1. Zweifaches Ziel.

Das Ziel und Ende oder die Bestimmung des Menschen besteht darin, daß er hienieden Gott erkenne, ihn liebe und ihm diene, und dadurch einst selig werde.

Ziel nennen wir das, was Jemand zu erreichen hat, oder das, wornach man strebt, um darin zu ruhen. Dem Wanderer ist die Stadt, der er seine Schritte zulenkt, das Ziel des Weges. Wir unterscheiden ein nächstes oder unmittelbares, und ein letztes oder mittelbares Ziel. Nächstes Ziel ist das, was ich unmittelbar erreichen will, wiewohl nach ihm noch etwas zu erstreben ist; letztes Ziel aber ist der Gegenstand, über den hinaus ich keinem andern zustrebe. Das nächste Ziel ist nur ein Durchgangspunct und ein Mittel zum letzten Ziele. Dem Wallfahrer nach dem Grabe des Erlösers ist Jerusalem das letzte Ziel der Reise, näheres oder nächstes Ziel aber jede andere Stadt, durch die ihn der Weg führt. So ist auch einem Kranken die Gesundheit das nächste Ziel der Wünsche, Befähigung zu den Berufsgeschäften aber das entferntere. — Fragen wir nach dem Ziele oder der Bestimmung des Menschen, so wollen wir erfahren, was ihm sowohl für den engen Raum dieses Lebens als auch für sein ganzes Dasein überhaupt zu erstreben oder als Ziel vorgesteckt sei, d. h. wir fragen nach seinem nächsten und seinem letzten Ziele.

Es ist hier die Rede von der innern, nicht von der äußern Bestimmung des Menschen. Die innere Bestimmung eines Wesens

ist der Zustand von Vollkommenheit, den es erreichen kann. Der innere Endzweck eines Hauses ist, zur Wohnung geeignet zu sein, oder ein solcher Zustand desselben, das alles Erforderliche ausgebaut und eingerichtet ist. Der Baum hat seine innere Bestimmung erreicht, wenn er geworden ist, was er seiner Natur nach werden kann, wenn er seine Aeste ausgebreitet, seine Blätter getrieben, Blüthen hervorgebracht und Früchte getragen hat. Der äußere Endzweck einer Sache dagegen ist das, was nach der Absicht ihres Werkmeisters oder Eigenthümers durch sie ferner erreicht werden soll. Das Gebäude wurde aufgeführt, damit es je nach dem Willen des Eigenthümers ihm selbst oder Andern zur Wohnung diene, oder aber verkauft oder geschenkt werde; der Baum groß gezogen, damit er dem Eigenthümer oder Andern Nutzen oder Annehmlichkeit gewähre. Die äußere Bestimmung des Menschen wie des Weltalls überhaupt ist, wie später wird bewiesen werden, die Verherrlichung Gottes. Die innere Bestimmung oder der innere Endzweck des Menschen und zwar für dieses Leben, also das nächste Ziel, besteht in der Kenntniß, Liebe und dem Dienste Gottes; die innere, aber letzte Bestimmung oder das letzte Ziel in der vollkommenen Glückseligkeit jenseits. [1])

Unter Glückseligkeit aber verstehen wir überhaupt vollkommene Befriedigung d. h. eine solche Fülle von Gütern, daß dem Herzen nichts zu wünschen übrig bleibt. Nur in einem jenseitigen Leben wird sie dem Menschen zu Theil, und deßhalb pflegen wir sie einfachhin den Besitz des Himmels zu nennen.

Mit Recht tritt die Frage nach der Bestimmung des Menschen an die Spitze des gesammten Religionsunterrichtes. Sie beschäftigte unaufhörlich die Weisen des Alterthums, fand aber die verschiedensten Lösungen, so daß nach dem Berichte des h. Augustin [2]) der Römer Marcus Varro nachwies, wie bei ihrer Beantwortung die Philosophen in 288 Parteien sich zersplittern könnten. Nur den ersten Anblick zeigt sich der Mensch als ein Wanderer. Was ist natürlicher, als daß an ihn die Frage gestellt werde: Wohin führt dein Weg? Und wenn er selbst ohne Ruhe und Rast voranschreitet, wenn Alles, was er umklammern möchte, sich ihm entwindet, wenn Alles ihn drängt mit dem Rufe: Fort, fort von hier! dann möchte er, so groß sein Leichtsinn auch wäre, doch wohl veranlaßt sein, selbst diese Frage an sich zu stellen. Besonders für unser in das Materielle theilweise versunkenes Geschlecht mag diese Frage von höchster Wichtigkeit sein, damit es, nicht einzig in den Augenblick verloren, auch der Zukunft seine Gedanken zuwende, Freuden und Güter dieser Erde auch nach einem andern Maßstabe bemessen

[1]) Si quaeritur, ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur: Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo. Pet. Lomb. l. 2. dist. 1. p. 2. a. 1.

[2]) De civ. Dei l. 19. c. 1. n. 1. Marcus Varro tam multam dogmatum varietatem diligenter et subtiliter scrutatus advertit, ut ad ducentas octoginta octo sectas, non quae jam essent, sed quae esse possent, adhibens quosdam differentias, facillime perveniret.

lerne und namentlich der Religion mehr Gewicht beilege. Endlich entwickelt sich ja die ganze Religionslehre aus der Beantwortung dieser Frage. Denn wie nach der Bestimmung des Gebäudes der Baumeister die Höhe, Breite und Form desselben bemißt, so paßte auch Gott alle für den Menschen getroffenen Anstalten der Bestimmung desselben an. Kennen wir einmal den Plan des höchsten Baumeisters im Allgemeinen, so begreifen wir auch leichter die einzelnen von ihm getroffenen Einrichtungen.

Das ist auch der Grund, weßhalb wir zuerst nach dem letzten Ziele, dann nach dem nächsten, zuerst nach unserer einstigen Bestimmung, dann nach der für das gegenwärtige Leben fragen. Denn haben wir unsere letzte Bestimmung einmal erfaßt, dann verständigen wir uns leicht über die nächste und gegenwärtige, weil ja das nächste Ziel zum Mittel wird rücksichtlich des letzten, das Mittel aber dem Zwecke entsprechen muß. Kurz: unser letztes Ziel ist uns auf unserer irdischen Pilgerfahrt das, was dem Schiffer der Polarstern; es ist der feste Punkt, auf den wir immer wieder den Blick richten, um uns durch die Krümmungen des Weges nicht irreleiten zu lassen; oder vielmehr es ist uns, was dem Schiffer der Leuchtthurm, auf den als sein Ziel er unabläßig zusteuert.

§. 2. Letztes Ziel.

a. Der Mensch ist für eine vollkommne Glückseligkeit als sein letztes Ziel bestimmt.

Das lehrt 1. die Vernunft selbst. — a. Fassen wir zunächst den Begriff des letzten Zieles an und für sich ins Auge. Hat der Mensch, woran bei der Weisheit des Schöpfers nicht zu zweifeln ist, irgend eine seiner Natur entsprechende Bestimmung oder ein letztes Ziel, so wird er, wenn er dasselbe erreicht hat, beruhigt oder befriedigt sein; denn so lange Jemand noch sucht und strebt, ist er ebenso wenig am Ziele, als der Stein, welcher zur Erde fällt, oder der Wanderer, welcher auf seinem Wege weiter zieht; hat dagegen Jemand zu suchen und zu streben aufgehört, so zeigt er eben durch seine Ruhe an, daß er das Ziel erreicht hat, gleich dem Steine, wenn er am Boden ruhet, und gleich dem Wanderer, wenn er an die Fortsetzung seines Weges nicht mehr denkt. Erreichung des letzten Zieles und Ruhe oder Befriedigung sind somit dasselbe. Tritt aber beim Menschen mit der Erreichung des letzten Zieles Befriedigung ein, so ist er auch glückselig, und zwar in dem Maße, als er befriedigt ist. Volle Befriedigung oder Ruhe aber tritt mit Erreichung des letzten Zieles ein, weil das letzte Ziel dasjenige ist, bei dessen Besitz nichts mehr zu erstreben bleibt. Folglich sind auch Erreichung des letzten Zieles oder vollkommene Glückseligkeit dasselbe: mit der Erreichung des letzten Zieles, worin dieses immerhin bestehen möge, wird der Mensch glückselig; oder: der Mensch ist für die Glückseligkeit d. h. vollkommene Befriedigung erschaffen, weil er für irgend etwas als sein letztes ihm entsprechendes Ziel erschaffen ist. Damit ist aber nur im Allgemeinen erst ausgesprochen, daß der Mensch, insofern er das letzte und seiner

Natur entsprechende Ziel erreicht, auch Ruhe und Befriedigung findet, Glückseligkeit aber insofern, als vollkommene Befriedigung den Namen Glückseligkeit verdient. Wir haben noch zu untersuchen, von welcher Art denn jenes Ziel sein müsse, damit es den Menschen befriedigen könne. — Betrachten wir nun b. die Natur des menschlichen Herzens, so finden wir bald, daß es nur im Besitze alles Guten, worin eben die Glückseligkeit besteht, Ruhe und Befriedigung finden kann. Aus der Einrichtung oder Fähigkeit eines Wesens schließen wir mit Recht auf seine Bestimmung. Wer folgert nicht aus der Beschaffenheit der Sonne, daß sie bestimmt sei, das Weltall zu erleuchten und zu erwärmen? Und was anders als die jedesmalige Natur oder Beschaffenheit sagt uns, daß der Vogel zum Fliegen, der Fisch zum Schwimmen, unser Auge zum Sehen, unser Ohr zum Hören bestimmt sei? Auch die Beschaffenheit unsers Herzens kennen wir: es will genießen, will glücklich sein und strebt nach Sättigung oder Befriedigung ebenso nothwendig, als die Brust zu athmen gedrungen ist. Denn was anders ist, um allgemein zu sprechen, das menschliche Begehrungsvermögen, als die Fähigkeit, nach dem Guten und Angenehmen zu streben, gegen das Böse und Unangenehme aber sich zu sträuben? Frei in der Wahl dieses oder jenes Gegenstandes, von dem wir unsere Befriedigung hoffen, begehren wir doch nothwendig das Gute überhaupt und den Inbegriff alles Guten. So lange irgend ein Gut fehlt, findet sich das Herz in einer peinlichen Lage und ist unbefriedigt: denn seinem Wesen nach ist es gedrungen, gegen jeden Mangel sich zu sträuben, wie die Brust gegen Entziehung der Luft. In die Entbehrung oder Entziehung irgend eines Gutes kann es, ohne entsprechende Entschädigung zu finden, nie einwilligen, eben weil diese Entbehrung nichts Gutes und daher nicht ein dem Bedürfnisse des menschlichen Herzens entsprechender Gegenstand ist. Ja ebenso nothwendig als die Magnetnadel, wenn sie nicht mehr nach Norden zeigte, ihre Natur verloren hätte, wäre auch das menschliche Herz völlig umgestaltet, wenn es statt des Guten den Abgang desselben lieben könnte. Es ist demnach ausgemacht: das Herz bleibt nothwendig unruhig, so lange ihm irgend ein Gut abgeht, und findet sich nur dann beruhigt oder befriedigt, wenn es alles Gute besitzt. Ist aber dem so, dann ist es auch ebenso wesentlich für den Besitz alles Guten erschaffen, als die Magnetnadel, die nur in der Richtung nach Norden Ruhe findet, nach dem Nordpole zu zeigen bestimmt ist. Der Besitz alles Guten aber bildet die vollkommene Glückseligkeit: folglich ist der Mensch für diese bestimmt.

Dasselbe lehrt 2. die Erfahrung. a. Seitdem wir das Dasein besaßen, suchten wir, was uns zusagte, flohen wir, was uns lästig war. Schon das Kind strebt nach Befriedigung und gibt bei je-

der Entbehrung seinen Unwillen kund. Wie die Vernunft sich entwickelt, will es jenes Verlangen nach Glückseligkeit mehr und mehr stillen, gleichviel, ob die Mittel in sich zweckdienlich oder unzweckdienlich seien. Und das ganze Treiben des menschlichen Lebens, was anders ist es, als ein Streben nach Glückseligkeit, ein Kampf gegen Entbehrung? Mit einem Worte: wir Alle wollen glückselig sein, und es ist uns nicht einmal möglich, das Gegentheil zu wollen. Wird nun die Luft als das natürliche Element des Vogels, das Wasser als das des Fisches angesehen, weil beiden nur da zu leben möglich ist, so muß auch als die Bestimmung des Menschen die vollkommne Glückseligkeit gelten, weil nur in ihr wie in seinem Elemente das Herz Ruhe findet. — Zu tief liegt diese Wahrheit im menschlichen Herzen, als daß sie jemals verwischt werden könnte. Und sollten sich Ungeheuer in Menschengestalt finden, deren Wunsch Vernichtung nach dem Tode ist, so geben auch diese, ohne es zu wollen, der Wahrheit Zeugniß. Denn warum anders wünschen sie Vernichtung, als weil sie einer unglückseligen Zukunft entgehen möchten? Indem sie sich gegen einen Zustand voll Jammer und Elend sträuben und die Vernichtung als das geringere Unglück herbeiwünschen, rufen sie laut, daß sie sich für die Glückseligkeit erschaffen fühlen. — b. Deßhalb auch weisen alle von der geoffenbarten verschiedenen Religionen auf einen jenseitigen beseligenden Zustand hin, und obwohl sie über die Natur desselben meistens nur rohsinnliche Begriffe aufstellen, indem sie bald von kühlenden Hainen, bald von Freuden der Jagd, bald von fröhlichen Gastmählern fabeln, so stimmen sie doch darin überein, daß sie dem Menschen Beseligung verheißen.

Daß vollkommene Glückseligkeit das Endziel des Menschen sei, lehrt 3. noch weit zuverlässiger die Offenbarung. Zunächst berichtet sie uns, daß die Sterblichen nach dem Tode in einen Zustand versetzt werden sollen, wo jedes Leid, jede Trauer, jedes Ungemach aufhört. „Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen: der Tod wird nicht mehr sein, noch Trauer, noch Klage, noch Schmerz wird mehr sein". Off. 21, 4. Sodann wird die jenseitige Bestimmung unter Bildern dargestellt, welche alle auf einen Zustand der Glückseligkeit deuten. Sie wird bezeichnet als ein „herrliches Reich und eine zierliche Krone" (Weish. 5, 17), als „das Hochzeitmahl des Lammes" (Off. 19, 9), als die „Herrlichkeit" (Luc. 26, 26), als „die Freude des Herrn" (Matth. 25, 23), als das „ewige Leben" (Matth. 19, 29), oder als der Inbegriff alles dessen, was den Wünschen des Menschen entspricht. Ja es wird eine Glückseligkeit in Aussicht gestellt, die jeden Begriff übersteigt. „Kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört,

kein Herz geahnet, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." 1. Cor. 2, 9.

Die Glückseligkeit ist, an und für sich betrachtet, ein Zustand der Seele. Sie kann aber auch betrachtet werden in ihrem Gegenstande oder ihrer Quelle, worüber nun zu handeln ist. [1])

b. Unmöglich kann der Besitz und Genuß der irdischen Güter uns glückselig machen oder unsere letzte Bestimmung sein.

Wie wir sahen, verlangt unser Herz nothwendig nach einer vollkommenen Glückseligkeit und kann der Mensch nur in einer solchen seine Bestimmung erkennen. Damit aber ein Gegenstand eine vollkommene Glückseligkeit gewähre, muß er 1. unendlich sein. Denn sicher kann er nicht mehr gewähren, als er selbst ist: nur unvollkommen wird die Befriedigung sein, wenn die Quelle, aus der sie entspringt, endlich und beschränkt ist. Sobald ich weiß, daß ich nur ein endliches Gut besitze, kann und wird mein Herz nach einem höhern Gute und Genusse streben, hat also das Ziel seiner Wünsche nicht erreicht und ist noch nicht zur Ruhe gelangt. Mag es dem Menschen auch zuweilen scheinen, irgend ein irdisches Gut könne ihn befriedigen: die Erreichung seiner Wünsche wird ihn alsbald enttäuschen. Er gleicht dem Wanderer der Wüste, der von Luftspiegelungen gelockt, mühsam dem Orte zueilt, wo er Wasser zu finden hoffte, aber am Ziele angelangt, statt eines erfrischenden Trunkes nur dürren Sand findet. Unser Herz ist seinem Wünschen und Sehnen nach gleichsam ein endloser Abgrund. Wer wollte sich einbilden, mit einem Tropfen jenen weiten Raum füllen zu können, den nun das Meer innehat! Und doch wäre dieses leichter, als mit allen Gütern und Freuden dieser Erde die Sehnsucht des Herzens zu stillen. Denn der Abgrund des Meeres ist immer doch nur endlich, der unsers Herzens aber ohne Ende, insofern es, an und für sich zwar endlich, den noch in keinem endlichen Gute seine Ruhe findet. Durch jeden auch noch so erhöhten Genuß wird nur das Verlangen nach stets neuen Genüssen wachgerufen werden, wie der Wassersüchtige durch die Versuche, den Durst zu stillen, denselben nur noch steigert. Brach nicht Alexander der Große in Thränen aus bei der Kunde, daß es noch andere Welten gäbe, auf die er seine Eroberungen nicht ausdehnen könnte? [2]) Der Besitz einer halben Welt hatte so wenig sein Herz befriedigt, daß er den tiefen Kummer nicht einmal zu bannen vermochte. Und hätte der große Krieger auch jene von uns getrennten Welten erobert, hätte Gott für ihn so zahllose Welten in's Dasein gerufen, wie Sandkörner am Meere; dasselbe Unbehagen würde ihn nach Eroberung derselben

[1]) S. Thom. 1. 2. q. 2 a. 8.
[2]) Plutarch. in Alexandro.

alsbald befallen haben, denn auch sie wären nur etwas Endliches gewesen.

Muß zudem, damit ein Zustand vollkommener Glückseligkeit eintrete, jedes Uebel verbannt sein, wie könnten dann irdische Güter unser Ziel sein, da sie nie jedes Ungemach vollkommen entfernen? Man seufzt sowohl auf dem Throne, als unter dem Dache einer Hütte, weil nie jede Widerwärtigkeit völlig gebannt ist. Was nützt jeglicher Besitz, wenn die Gesundheit fehlt, diese zum Genusse unerläßliche Bedingung? — Erfreute sich aber auch der Günstling des Glückes stets der vollkommensten Gesundheit des Leibes: durch den Genuß selbst würde seine Seele erkranken, weil sie das Unvollkommene in jedem Erdengute noch mehr gewahren würde. Alle Erdengüter stehen ja tief unter der vernünftigen Seele; diese muß sich erniedrigen, will sie in ihnen Befriedigung suchen. Erniedrigung kann aber nimmermehr die Seele beglücken, sondern ihr nur ein Gefühl von Unbehagen und Beschämung zurücklassen. Früher oder später theilt jedes in die Erdenfreuden versenkte Herz die Empfindungen des über die Römerwelt gebietenden Tiberius, der von der Insel Capri, dem Sitze seiner Wollüste, an den Senat die berüchtigten Worte richtete: „Was soll ich Euch schreiben, versammelte Väter? Oder wie soll ich Euch schreiben? Wenn ich das weiß, so mögen die Götter und Göttinnen noch härter mich schlagen, als ich mich schon täglich geschlagen fühle.“ [1])

Damit irgend ein Besitz oder Genuß eine vollkommene Glückseligkeit gewähre, muß er 2. unvergänglich und ewig sein. Auf die Ewigkeit dehnt unsere Seele ihren Blick aus, weil sie tief in ihrem Innern die Bürgschaft einer ewigen Fortdauer, das Zeugniß ihrer Unsterblichkeit trägt. Ebenso nothwendig, als sie glücklich zu sein verlangt, will sie auch ewig fortbestehen, schon deßhalb, weil Vernichtung ein Unglück wäre. Angenommen nun, ein in seiner Größe unendliches Glück könnte der Seele hienieden zu Theil werden: jammervoll wäre ihr Zustand durch das bloße Bewußtsein, daß es ihr würde entrissen werden. Denn die Aussicht auf eine dereinstige Beraubung würde jeden Augenblick mit Bitterkeit vergällen und so auch den gegenwärtigen Genuß zerstören. Gott selbst hörte auf glückselig zu sein, wenn der Gegenstand seiner Freude nicht ewig wäre. Und je größer die Güter irgend eines Sterblichen wären, um so größer wäre auch seine Furcht, sie zu verlieren. Mag es ihm auch zuweilen gelingen, in den Genuß der Gegenwart sich gänzlich zu vertiefen: von Dauer kann ein solcher

[1]) Tacit. Annal. l. 5. c. 6. „Quid scribam vobis, P. C. aut quomodo scribam, aut quid omnino non scribam hoc tempore, dii me deaeque pejus perdant, quam perire me quotidie sentio, si scio.“ Adeo, fügt Tacitus bei, facinora atque flagitia sua ipsi quoque in supplicium verterant.

Zustand der Betäubung nicht sein; denn wider Willen wird er inne werden, daß zwei Motten unaufhörlich an seinem Lebensfaden nagen: und diese zwei Motten sind der Tag und die Nacht in ihrem beständigen Wechsel. Daher die Klage der Weltkinder: „Was nützte uns des Reichthums Prahlerei? Alles ging vorüber wie ein Schatten, und wie ein dahinlaufender Bote, und wie ein Schiff, welches das wogende Meer durchfährt, von dem man, ist es vorüber, keine Spur mehr findet, noch die Bahn seines Kieles in den Fluthen: oder wie ein Vogel, der durch die Luft fliegt, von dessen Fluge man kein Merkmal findet, . . . oder wie ein nach dem Ziele abgeschossener Pfeil, wo die Luft sich theilt und wieder zusammenfließt, so daß man seinen Weg nicht kennt" Weish. 5, 8—12. [1]) Daher auch die bittere Enttäuschung des in allen Genüssen des Morgenlandes schwelgenden Königs, des im Glücke unglücklichen Salomo. „Ich sammelte mir Silber und Gold und die Schätze der Könige und Länder. Und Alles, was meine Augen verlangten, versagte ich ihnen nicht, und ich verwehrte meinem Herzen nicht, alle Lust zu genießen. Aber ich sah in Allem Eitelkeit und Geistesplage, und daß nichts von Dauer sei unter der Sonne." Pred. 2, 8—11. Mancher ward noch auf herbere Weise enttäuscht, indem er die Erdengüter, die früher sein Glück gebildet hatten, sich entrissen sah. [2])

[1]) Eutropius, Günstling des Kaisers Arcadius, hatte sich, verfolgt vom Gothen-Häuptling Gainas, in eben jene Kirche geflüchtet, der er, weil die von ihm früher Verfolgten daselbst Schutz suchten, das Asylrecht benommen hatte. Um das unwillige Volk zum Mitleid zu bewegen, zeichnete der h. Chrysostomus die Veränderlichkeit alles Irdischen in folgenden Zügen: „O Eitelkeit der Eitelkeiten, es ist Alles ganz eitel! Wo ist nun jener erlauchte Glanz des Consuls, wo die hellleuchtenden Fackeln, wo jene Tänze, die Gelage? Es ist Alles vorüber. Ein plötzlicher Sturm hat den Baum entblättert; es steht nur noch der kahle Stamm, und auch dieser wankt an der Wurzel. Wo sind nun die falschen Freunde? . . . Das Alles waren nächtliche Träume, vor dem anbrechenden Tage sind sie verschwunden: Frühlingsblumen waren es, der Frühling verblühte und alle verwelkten: ein Schatten war es, und er ist vorübergegangen, ein Rauch war es, und er verflüchtigte sich: Seifenblasen waren es, und sie zerplatzten: Spinnengewebe waren es, und sie zerrissen." Homil. in Eutrop. n. 1. Oper. tom. III.

[2]) Zu diesen gehörte der Kaliph Hescham, der im Jahre 742 zu Raspha starb. Er hinterließ 700 Kisten mit Goldstücken angefüllt. In seinen prächtig gebauten Marställen standen 4000 Pferde. An Kleidungsstücken und prachtvollen seidenen Gewändern fand sich ein so großer Vorrath, daß zur Fortschaffung derselben es mehr als 600 Kameele bedurfte. Und dieser so ungeheure Reichthum, welchen Gewinn hat er ihm gebracht. Mit großer Mühe und Sorge hatte er sich denselben sein ganzes Leben hindurch gesammelt, mit quälendem Kummer hatte er ihn besessen: vor seinem Ende aber mußte er noch mit Schmerzen sehen, wie sein Neffe und Thronfolger Walid denselben in Besitz nahm, ohne ihm auch nur eine Kupfermünze mehr verabfolgen zu lassen. „Ach! so habe ich denn vergebens mich geplagt", hörte man ihn sterbend noch seufzen, „so war ich denn in meinem ganzen Leben nur Walid's Schatzhüter." Kaum hatte er das Auge geschlossen, so ward sein Pallast ausgeplündert und es blieb weder ein Becken, um den entseelten Körper zu waschen, noch eine Leinwand, um ihn einzuwickeln. (Stolberg's Religionsgesch. Bd. 24. S. 130.)

c. Unsere einstige Glückseligkeit besteht im Besitze Gottes selbst. [1])

I. Davon überzeugt uns, wenn wir zunächst die Vernunft zu Rathe ziehen, 1. die Natur der Glückseligkeit, für welche wir uns erschaffen fühlen. Dem unabweislichen und in unserer Wesenheit begründeten Verlangen entspricht, wie gezeigt, nur ein unendliches und unvergängliches Gut. Ein solches aber ist Gott allein. Folglich ist der Besitz Gottes unsere einstige Bestimmung.

Dasselbe ergibt sich 2. aus dem Verhältnisse, in dem wir zu Gott als unserm Schöpfer stehen. Hat Gott uns in's Dasein gerufen, so muß auch er unser letztes Ziel sein. Denn als weiser und heiliger Gott mußte er wollen, daß das Niedere dem Höheren untergeordnet, das Niedere auf das Höhere bezogen und zurückgeführt würde. Wie demnach die Gewässer des Meeres sich in Wolken sammeln und zu ihrer Quelle zurückeilen, so müssen auch wir zu Gott als unserm Ursprunge zurückkehren. Hierin aber besteht, eben weil es unser Ziel ist, auch unsere Glückseligkeit oder Ruhe. Diese Ruhe und Befriedigung überhaupt ist wiederum nicht denkbar ohne Befriedigung unsers Herzens, insofern es besitzen und genießen will. Folglich ist Besitz und Genuß Gottes unser Ziel. — Oder, wenn wir dieselbe Wahrheit von einer andern Seite auffassen: Gott ist das letzte Ziel aller Geschöpfe. Jedes Wesen aber hat auf die seiner Natur entsprechende Weise Gott zum Ziele, und deßhalb sollen die mit Vernunft begabten Wesen durch Kenntniß und Liebe ihr Ziel erreichen, durch Kenntniß und Liebe ihr Ziel besitzen und in diesem Besitze selig werden. [2])

Das lehrt 3. unseres inneres Bewußtsein selbst. Wenn wir das Innerste unserer Seele gleichsam belauschen, werden wir bald gewahr, daß, wie unser Verstand über Raum und Zeit sich erhebend zum Unendlichen und Ewigen emporsteigt, so auch das Sehnen unsers Herzens nur dann Ruhe möglich findet, wenn es Raum und Zeit durchdringend, bei Gott dem Unendlichen und Ewigen angelangt ist. Ein Ruf der menschlichen Natur überhaupt und nicht bloß eines einzelnen Sterblichen ist das schöne Wort des h. Augustin: [3]) „Du hast uns, o Herr, für dich erschaffen, und unruhig ist unser Herz, so lange es nicht ruhet in dir!"

II. Daß Gott des Menschen Glückseligkeit sei, lehrt ferner die Offenbarung auf die verschiedenste Weise. Denn wenn sie 1., wie oben gezeigt, einerseits die Bestimmung des Menschen für die vollkom-

[1]) Ultimus finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum (sc. Deus); si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum (sc. adeptio vel fruitio finis ultimi). S. Thom. 1. 2. q. 3. a. 1.

[2]) S. Thom. 1. 2. q. 1. a. 8.

[3]) Conf. l. 1. c. 1.

mene Glückseligkeit feststellt, andererseits unaufhörlich ausspricht, daß alle irdischen Bestrebungen und Genüsse, weit entfernt, uns zu befriedigen, nur Geistesqual erzeugen, dann deutet sie hinlänglich an, daß wir nur nach dem Unendlichen, nach Gott, als unserm Ziele, streben sollen.

Auf Gott als unsere Bestimmung verweiset sie auch, wenn sie 2. ihn als den Gegenstand der innigsten Wünsche unserer Seele darstellt. Der Psalmist seufzt: „Gleichwie ein Hirsch verlangt nach Wasserquellen, also verlangt meine Seele nach dir, o Gott! Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem starken, lebendigen Quell: wann werde ich hinkommen und erscheinen vor Gottes Angesicht!" Ps. 41, 2. 3. Konnte schon die irdische Nähe Gottes in der Stiftshütte im Herzen des königlichen Sängers eine solche Sehnsucht anfachen: wie ungleich mächtiger muß das Herz sich zu jenem Orte hingezogen fühlen, wo Gott seine Herrlichkeit uns offenbaren wird! Auch der Apostel verlangte „aufgelöst zu werden, um mit Christo zu sein." Phil. 1, 23.

Unter den verschiedensten Bildern wird 3. die Seligkeit als ein Verweilen in Gottes Nähe dargestellt. Die Seligen werden bei Gott wohnen: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen: ich gehe hin, euch einen Ort zu bereiten." Joh. 14, 2. Sie sind Tischgenossen Gottes: „Ich bereite euch das Reich, wie mir es mein Vater bereitet hat, daß ihr esset und trinket an meinem Tische in meinem Reiche." Luc. 22, 29. 30. Sie werden sich stets des Verkehrs mit Gott erfreuen: „Wir werden immerfort bei dem Herrn sein." 1. Thess. 4, 16. Die seligen Engel sind stets in der Gegenwart Gottes, und ihr hoher Vorzug besteht eben darin, daß sie sein Antlitz schauen: „Ihre Engel im Himmel schauen immerfort das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist." Matth. 18, 10. Doch mehr als durch solche Gleichnisse gibt uns die h. Schrift über diese Wahrheit Aufschluß, indem sie über die Natur der einstigen Seligkeit oder über die Art und Weise unsers einstigen Verhältnisses zu Gott uns unterrichtet.

Erreicht der Mensch die ewige Glückseligkeit als sein Ziel, dann verwirklicht er auch den allgemeinen Zweck der Weltschöpfung, indem er Gottes Vollkommenheiten, besonders dessen Güte, nicht nur an sich offenbart, sondern auch bewundert und preiset, folglich Gott verherrlicht.

b. Wir werden Gott besitzen durch vollkommene Erkenntniß und Liebe.

I. Fassen wir zunächst die bloß natürlichen Kräfte des Menschen in's Auge, so überzeugen wir uns bald, daß nur eine in ihrer Art vollendete Erkenntniß und Liebe Gottes uns jenen Besitz Gottes gewähren kann, der den Namen Glückseligkeit verdient.

1. Das folgt aus der Natur Gottes. Gott ist ein geistiges Gut;

ein solches aber kann nicht auf körperliche, sondern nur auf geistige Weise, folglich durch Verstand und Willen, durch Erkennen und Lieben besessen werden. Denn ein geistiges Gut ist, gleich einer Wahrheit, die ich nicht kenne, für mich als wäre es nicht; dadurch aber, daß ich es erkenne, wird es gleichsam mein Eigenthum. Folglich müssen wir Gott, damit er unsere Glückseligkeit werde, zunächst durch Erkenntniß besitzen. Aber nicht eine unvollkommene, mangelhafte, nur mühsam und mit steter Gefahr eines Irrthums erworbene Kenntniß kann uns befriedigen; der menschliche Geist würde sich in einem Zustande des Unbehagens befinden, so lange er sich bewußt wäre, nicht zur Gränze der ihm möglichen Erkenntniß vorgedrungen zu sein, oder so lange er Gott und dessen Vollkommenheiten nicht mit jener Gewißheit und Klarheit erkännte, die jede Möglichkeit eines Irrthums ausschließt. Folglich kann nur eine so vollkommene Erkenntniß Gottes, wie sie hienieden der in ihrer Thätigkeit so sehr gehemmten und gestörten Vernunft nicht möglich ist, unsere Seligkeit bilden. Mit diesem vollkommenen Erkennen muß sich eine entsprechende vollkommene Liebe verbinden, d. h. wir müssen, um Gott wirklich zu besitzen, ihn nicht nur so lieben, wie wir ihn hienieden nur lieben können, nämlich als etwas uns Fernstehendes, als ein nur in der Zukunft zu erstrebendes Gut; wir müssen ihn vielmehr lieben als den uns *Gegenwärtigen*, als das *erreichte* Ziel unserer Wünsche.

2. Dasselbe folgt aus der Natur des Menschen. Nur Erkenntniß und Liebe kann des Menschen eigentliche Glückseligkeit sein, weil Verstand und freier Wille das Edelste in ihm und das sind, wodurch er von den niederen Wesen sich unterscheidet und zum Menschen wird. Möchte er Alles, was dem Leibe und seinen niederen Kräften entspricht, in Fülle besitzen: als Mensch oder vernünftiges Wesen ist er nur dann glückselig, wenn Geist und Herz die entsprechende Wahrheit und das entsprechende Gut in vollkommener Weise erreicht und dadurch der Mensch jene Vollendung gefunden hat, zu der er vermöge seiner Natur bestimmt ist.

Die hier besprochene Glückseligkeit wäre eine *natürliche* zu nennen, weil sie von der Natur des Menschen gefordert und durch naturgemäße Entwicklung und Ausbildung, freilich unter Gottes Leitung, erreicht würde. Und die Kenntniß und Liebe Gottes, auf der sie beruht, wäre eine natürliche, weil der Mensch vermöge seiner Natur zu einer vollendeten Kenntniß Gottes aus seinen Werken bestimmt ist. [1] Müßte er auch, um ihrer theilhaft zu werden, diesem Erdenle-

[1] Thom. 1. q. 23. 1. Finis ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et ei finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cujuslibet creaturae. Alius autem finis est creaturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae. Cf. Suarez, De ultimo fine hominis, disp. 4. s. 3.

ben entrückt und in ein anderes Dasein versetzt werden: jener neue Zustand und die in ihm erworbene Kenntniß wären doch nur natürlich zu nennen, weil sie nur die naturgemäße Entwicklung und Ausbildung des Menschen wären und folglich nur das enthielten, wozu er vermöge seiner natürlichen Anlagen bestimmt und insofern berechtigt wäre. [1])

II. Wenden wir uns nun zur Offenbarung, so lehrt sie uns, daß wir Gott nicht durch eine bloß natürliche Erkenntniß, wie sie den bloßen Kräften unserer Seele möglich wäre, sondern durch klare Anschauung, die nur von einer besondern göttlichen Erleuchtung ausgeht, besitzen werden. Wir sollen Gott nicht mehr durch unvollkommene Vorstellungen, wie sie aus der Betrachtung der Geschöpfe gewonnen werden, auch nicht im Dunkel des Glaubens, sondern unmittelbar und in sich selbst, von Angesicht zu Angesicht schauen. Das lehrt der Apostel, wenn er die einstige Erkenntniß Gottes über jedes hienieden gewährte Erkennen und Wissen und jede auch den Heiligen hienieden zu Theile gewordene Erleuchtung unendlich weit erhebt. „Stückwerk ist unser Erkennen, und Stückwerk unser Weissagen. Wenn aber das Vollkommene (der vollkommene Zustand jenseits) kommt, dann wird das Stückwerk aufhören. Jetzt sehen wir durch einen Spiegel räthselhaft: alsdann aber von Angesicht zu Angesicht: jetzt erkenne ich stückweise: dann aber werde ich erkennen, sowie auch ich erkannt bin." 1. Cor. 13, 9–12. Im Himmel wird uns also nicht bloß ein höherer Grad der Erkenntniß Gottes, sondern eine ganz neue und von der jetzigen verschiedene Art derselben verliehen werden. Denn hienieden erkennen wir Gott nur im Spiegel der Geschöpfe und im Dunkel des Glaubens; jenseits aber werden wir ihn unmittelbar, von Angesicht zu Angesicht schauen. Diese so erhabene Anschauung ist nach dem Zeugnisse des h. Johannes der eigentliche Grund unserer Verklärung und Seligkeit: „Jetzt sind wir Kinder Gottes: aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden: denn wir werden ihn sehen, wie er ist." 1. Joh. 3, 2.

Der Art der Erkenntniß wird dann auch die Wonne entsprechen, die aus ihr in die Seele strömt. Deßhalb schreibt der Apostel: „Kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört, und keines Menschen Herz geahnet, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben." 1. Cor. 2, 9. Menschliche Kräfte vermögen sich von der einstigen Seligkeit keinen Begriff zu machen, weil sie nicht auf einem natürlichen Grunde beruht, sondern Folge einer durch Gott bewirkten Erhöhung unserer Seelenthätigkeit ist. [2]) Diese klare Anschauung Gottes ist das uns ver-

[1]) Vergl. Kleutgen: Theologie der Vorzeit. 2. B. 6. Abhandl. S. 138.
[2]) Vgl. Kleutgen a. a. O. S. 126.

heißene „ewige Leben", von dem später wird gehandelt werden. Hier genüge kurz angedeutet zu haben, daß des Menschen Bestimmung eine übernatürliche, nicht einzig durch seine natürlichen Fähigkeiten erreichbare ist.

§. 3. Nächstes Ziel.

a. Der Mensch muß Gott schon hienieden erkennen und lieben, muß hienieden ihm dienen, und eben dieses ist sein nächstes Ziel.

Freilich können wir Gott noch nicht vollkommen erkennen; und obschon unsere Liebe vollkommen sein kann in dem Sinne, daß wir Gott aus einer vollkommenen Beweggründe, d. h. seiner selbst wegen über Alles lieben, so kann sie doch nicht vollkommen sein in dem Sinne, in welchem sie in den Seligen vollkommen ist. In diesen nämlich geht sie aus einem vollkommenen Erkenntniß hervor; sie lieben ihn wie ein Gut, das sie schon besitzen und in dem die Fähigkeiten der Seele ihre volle Befriedigung schon finden, während wir Gott lieben wie ein Gut, das wir dereinst besitzen, und in dessen Besitze unsere Fähigkeiten dereinst ihre volle Befriedigung finden werden.

Daß in der Erkenntniß, Liebe und dem Dienste Gottes unsere Bestimmung hienieden besteht, ergibt sich 1. aus dem Verhältniß des Menschen zu Gott. — Gott ist die ewige *Wahrheit*, und der Mensch ist mit *Verstand* begabt, d. h. mit dem Vermögen, die Wahrheit zu erkennen. Ist der ganze Mensch für Gott erschaffen, so sind es auch alle seine Fähigkeiten, und auch diese müssen auf Gott bezogen werden. Der Verstand erreicht Gott dadurch, daß er ihn erkennt, wenn auch einstweilen nur unvollkommen. — Gott ist das höchste, liebenswürdigste *Gut*, und der Mensch besitzt ein Herz, fähig das Gute zu lieben. Das Herz mit seiner Thätigkeit hat Gott zum Ziele und muß diesem zustreben. Das aber geschieht nur dann, wenn er das höchste Gut liebt. -- Gott ist der höchste *Herr*, und der Mensch besitzt *Freiheit*, vermöge welcher er über seine Handlungen verfügt. Da ihm selbst aber kein anderes letztes Ziel vorgesteckt ist als Gott, so müssen auch alle seine Handlungen auf dieses bezogen und dem höchsten Herrn dargebracht werden. Wesen ohne Vernunft und Freiheit erfüllen den Willen Gottes ohne Selbstbewußtsein und Wahl. Durch Verleihung höherer Fähigkeiten aber hat Gott den Menschen von der Pflicht, ihm zu dienen, nicht freigesprochen, sondern vielmehr gewollt, daß er auf edlere Weise als jene, selbstbewußt und frei, des Schöpfers Willen vollziehe oder ihm diene. Wie auch könnten wir Gott lieben, wenn wir nicht durch Handlungen unsere Liebe *bethätigten*? Lieben

wir Gott, so lieben wir auch seinen heiligen Willen, dessen Ausfluß die Gebote sind.

Der Mensch muß 2. insbesondere deßhalb Gott erkennen, lieben und ihm dienen, damit er so zur Erreichung seines letzten Zieles befähigt werde. — Jedes Wesen muß auf eine ihm entsprechende Weise zum Ziele gelangen, weil die Absicht Gottes, der keine Kraft unnütz verleihen konnte, nur so erfüllt wird. Alle Kräfte des Menschen, sofern sie in Beziehung auf das letzte Ziel betrachtet werden, bestehen in der dreifachen Fähigkeit: Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu dienen. Folglich kann der Mensch auch sein letztes Ziel nur dann erreichen, wenn er diese dreifache Fähigkeit in Anwendung bringt, d. h. wenn er Gott erkennt, liebt, ihm dient. — Damit der Mensch durch Erreichung seines letzten Zieles mit Gott verbunden werde, muß er zu einer gewissen Aehnlichkeit mit ihm gelangt sein. Denn nur Aehnliches, nicht Widerstrebendes, verbindet sich. Gottes Thätigkeit aber besteht darin, daß er sich erkennt, sich liebt, alle Handlungen nach Außen auf sich, als das höchste Gut, bezieht. Folglich muß auch der Mensch, um Gott ähnlich zu werden, ihn erkennen, lieben, Alles auf ihn beziehen oder ihm dienen. — Die Seligkeit ist ein Lohn guter Handlungen. Denn Gott beurkundet sich eben dadurch, daß er dem Menschen die Erreichung seines letzten Zieles durch gewisse Mittel zur Pflicht machte, als höchsten Gesetzgeber. Ein Gesetzgeber aber pflegt zur Erfüllung der Obliegenheiten durch Belohnungen anzulocken und durch Strafen von Uebertretung der Gesetze abzuschrecken. Folglich wird auch die einstige Glückseligkeit dem Menschen ein Lohn sein. Als solcher aber muß sie verdient werden, und zwar durch gute Handlungen. Alle gute Handlungen aber lassen sich auf die Kenntniß, Liebe und den Dienst Gottes zurückführen. Folglich fordert Gott, daß wir ihn kennen, lieben und ihm dienen, damit wir dereinst den Lohn der ewigen Glückseligkeit erreichen.

3. In besonderer, positiver Weise wird Kenntniß, Liebe und Dienst Gottes in der h. Schrift unaufhörlich uns zur Pflicht gemacht und als Bedingung der einstigen Seligkeit hingestellt. „Das ist das ewige Leben, daß sie (die Menschen) dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum". Joh. 17, 3. „Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote". Matth. 19, 17. Als erstes und alle andern umfassendes Gebot aber wurde vom Heilande die Liebe aufgestellt, als er auf die Frage: „Welches ist das größte Gebot im Gesetze?" die Antwort gab: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus deiner ganzen Seele und aus deinem ganzen Gemüthe". Matth. 22, 37.

b. Gott wird auf ewig jene von sich verstoßen, welche auf die vorgezeichnete Weise ihr Ziel nicht erreichen wollen.

I. Das ergibt sich 1. aus der Natur des Menschen. Wenn er den vorgeschriebenen Weg nicht betreten und die dargebotenen Mittel nicht anwenden will, so wird er unfähig, sein Ziel zu erreichen. Denn weil nur die Kenntniß, Liebe und der Dienst Gottes der Weg sind, auf dem der Mensch zum Ziele gelangt, so bleibt er nothwendig, so lange er ihn nicht betritt, vom Ziele ausgeschlossen. Nach dem Tode aber, d. h. nach der Trennung der Seele und des Leibes, ist es unmöglich, den im Leben nicht gewandelten Weg noch zu betreten. Es lag nämlich in der Absicht Gottes, daß die Seele durch den Leib, der sie mit der Außenwelt in Verbindung setzt, zur Kenntniß und Liebe ihres Schöpfers angeregt würde, und daß der ganze, aus Seele und Leib bestehende Mensch seinem Ziele zustrebte. Durch den Tod aber wurde die Seele von dem der Verwesung zu überantwortenden Leibe getrennt. Folglich ist ihr nun die Möglichkeit benommen, Gott auf die vorgeschriebene Weise zu dienen und zur Erreichung der Seligkeit sich zu befähigen. [1]) Ewig bleibt sie von Gott getrennt, weil der Weg, zu ihm zu gelangen, ihr abgeschnitten worden.

Das folgt 2. aus dem Wesen Gottes. Wie er als der Heilige nur Heiliges mit sich verbinden kann, so muß er auch das Unheilige als das mit ihm in Widerspruch Stehende von sich fern halten. Wer die nothwendige Ordnung verletzt, der steht mit der Heiligkeit Gottes in Widerspruch und ist folglich von seinem Angesichte zu verbannen, und zwar so lange, als jene Ordnung nicht wieder hergestellt oder der Mensch auf den Weg zum Ziele zurückgekehrt ist. Da nun dieses nach dem Tode unmöglich geworden, so bleibt der Abtrünnige auf ewig von Gott verstoßen. — Auch entspricht der göttlichen Gerechtigkeit, daß über den Widerspänstigen Strafen verhängt werden. Die Gerechtigkeit dringt nämlich auf eine gewisse Ausgleichung. Diese tritt dadurch ein, daß jener, der unerlaubte Freuden gesucht, nun auch Züchtigung leide.

Die Verwerfung des Sünders folgt 3. aus der Natur der verheißenen Seligkeit. Diese nämlich ist ein vom Gesetzgeber den Guten verheißener Lohn. Als solcher aber kann sie den Ungehorsamen unmöglich zu Theil werden. Vielmehr muß diese die Strafe der Verwerfung treffen, nicht nur weil sie dieselbe verdient haben, sondern auch weil dadurch Andere vom verbotenen Wege abgeschreckt werden. Und deßhalb liegt so tief im menschlichen Herzen die Ueberzeugung, daß des Bösen nach dem Tode ewige Verwerfung harret.

---

[1]) S. Thom. contra gent. l. 3. c. 144.

II. An zahllosen Stellen der h. Schrift wird ewiges Verderben jenen angedroht, welche den vorgezeichneten Weg des Heiles nicht betreten wollen. Verderben traf jene, welche, den in der Natur sich offenbarenden Gott zu erkennen verschmähend, „die Wahrheit Gottes mit der Lüge", und in schnödem Götzendienste „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen vertauschen". Röm. 1, 23–25. Verderben trifft jene, welche die übernatürliche Offenbarung verwerfen: denn „wer nicht glaubt, wird verdammt werden". Marc. 16, 16. Verderben trifft die Hartherzigen, welche dadurch, daß sie dem Nächsten Gutes zu thun sich weigern, kundgeben, daß sie auch gegen Gott das Gebot der Liebe nicht erfüllen. Von diesen heißt es: „Weichet von mir ihr Verfluchten ins ewige Feuer". Matth. 25, 41. Verderben endlich über Alle, welche durch Uebertretung der göttlichen Gebote dem höchsten Herrn den Dienst aufkündigen. „Den Verzagten, den Ungläubigen, den Mördern . . . . wird ihr Antheil werden im Pfuhle, der mit Feuer und Schwefel brennt". Offenb. 21, 8.

Wenngleich der Mensch seinen persönlichen Endzweck, die Seligkeit, nicht erreicht oder die ihm insbesondere angewiesene Stellung nicht einnommen, so wird doch Gott des äußern, der gesammten Schöpfung gesetzten Endzweckes, seiner Verherrlichung, nicht beraubt: denn auch der Verdammte verherrlicht Gott, dessen Gerechtigkeit in der Bestrafung des Schuldigen sich kundgibt. „Alles hat der Herr seinetwegen gemacht, auch den Gottlosen zum bösen Tage". Sprichw. 16, 4.

c. Das Nothwendigste hienieden ist demnach, daß wir Gott erkennen, ihn lieben, ihm dienen, und so die ewige Seligkeit erlangen.

a. Schon an und für sich betrachtet ist die Sorge für unser Seelenheil das nothwendigste Geschäft. Denn ohne sie wird der Mensch aus seiner wesentlichsten Stellung verrückt. Sobald er Gott nicht dient, hört er, so viel an ihm liegt, gleichsam auf, das Geschöpf Gottes zu sein; denn ein solches kann nur in Abhängigkeit von seinem Schöpfer gedacht werden. Er hört auf, Gott als den Herrscher des Weltalls anzuerkennen; denn dem Herrscher schuldet man vor Allem Gehorsam, und nichts verletzt ihn so sehr als Empörung. Er hört auf, sich als Kind Gottes zu betrachten; denn als Kind würde er ihm Verehrung und Liebe zollen. Er hört auf, Gott als den Allweisen zu denken; denn die Weisheit Gottes verlangt, daß der Mensch ihm als seinem Ziele zustrebe. Ja, er hört auf, Mensch zu sein: denn ein Wesen, das seiner innern Bestimmung nicht mehr entspricht, hat gleichsam seine Natur geändert: wie die Sonne, wenn sie nicht mehr erleuchtete und erwärmte, aufhörte, Sonne zu sein, so würde der Mensch,

wenn er Gott nicht mehr diente, aufhören Mensch zu sein. Und fürwahr! wie könnte man für ein vernünftiges Wesen den noch halten, der, statt über den Geschöpfen zu stehen und sie als Mittel zu gebrauchen, sich denselben als seinem Ziele unterwirft! — b) Die Sorge für unser Seelenheil durch Kenntniß, Liebe und Dienst Gottes ist ferner das nothwendigste Geschäft, weil es das in seinen Folgen wichtigste ist. Viel ist zu gewinnen, eine unendliche, eine ewige Seligkeit; harte, endlose Strafe trifft den, welcher sein Seelenheil verscherzt. Um so empfindlicher aber ist der Verlust, weil er unersetzlich ist; denn das gegenwärtige Leben entscheidet für die ganze Zukunft. Noch empfindlicher wird er deßhalb, weil das Seelenheil so leicht zu wirken und dem Verderben so leicht zu entgehen war; denn auf allen Wegen begegnen uns zahlreiche Führer zu unserm Ziele, nämlich die Geschöpfe und der göttliche Gnadenbeistand. Um Freunde Gottes zu werden, müssen wir es nur sein wollen [1]). Ja schon hienieden ist mit dem Dienste Gottes Glück, mit Vernachlässigung des Seelenheiles in einem gewissen Grade Unglück verbunden. Denn empfindet jedes Wesen dann ein gewisses Behagen, wenn es das ihm eigene Element gefunden: wie sollte der Mensch, dessen eigentlichstes Element der Dienst Gottes ist, in ihm nicht Beruhigung finden! Und fürwahr! lieben wir Reichthümer, so werden alsbald quälende Sorgen gleich Dornen unser Herz verwunden. Irdische Ehre macht Sklaven fremder Gedanken. Wollust erntet Reue und Scham. „Das Lachen wird mit Schmerz gemischt sein und auf die Freude Traurigkeit folgen". Sprichw. 14, 13.

---

[2]) Großen Eindruck machte auf den h. Augustinus kurz vor seiner Bekehrung eine Geschichte, die Pontitianus, der im kaiserlichen Palaste angestellt war, ihm und seinem Freunde Alipius erzählte. Veranlassung bot die Erwähnung des ägyptischen Einsiedlers Antonius, dessen Name Augustin zum ersten Male hörte. Als einst zu Trier der Kaiser in den Nachmittagsstunden den Schauspielen beiwohnte, ging Pontitianus mit drei Gefährten, die ebenfalls im Dienste des Kaisers standen, in der Nähe der Stadt spazieren. Zwei derselben schlugen bald eine andere Richtung ein und gelangten in eine von Einsiedlern bewohnte Zelle. Dort fanden sie das Leben des h. Antonius, lasen und wurden von Bewunderung hingerissen. Einer von ihnen redete seinen Freund also an: „Wohin streben wir durch alle unsere Mühen und was suchen wir? Können wir etwas Höheres hoffen, als Freunde des Kaisers zu sein? Und wie gebrechlich, wie gefahrvoll ist dieses Glück! Durch wie viele Gefahren gelangt man zu einer größern Gefahr! Und wann werden wir es erreichen? Will ich aber ein Freund Gottes sein, im Augenblicke werde ich es." Er las wieder, und sein Herz löste sich immer mehr von der Welt ab. Dann sprach er zum Freunde: „Ich habe jener unserer Hoffnung schon entsagt und beschlossen, Gott zu dienen, und fange in dieser Stunde und an diesem Orte an. Willst du mir nicht folgen, so sei mir wenigstens nicht hinderlich." Freudig schloß der Freund ihm sich an. Pontitianus und sein Gefährte suchten, als der Tag sich neigte, die beiden Freunde auf, fanden sie in der Zelle und mahnten sie zur Rückkehr. Aber die beiden neuen Einsiedler theilten ihnen den gefaßten Entschluß mit und baten sie, ihnen nicht lästig sein zu wollen. Unter Thränen nahmen die Freunde nun Abschied. Diese, schreibt der h. Augustin, kehrten, das Herz an die Erde geheftet, in den Palast zurück, jene blieben, das Herz im Himmel, in ihrer Zelle. Confess. l. 8. c. 7.

Schon das Bewußtsein, sich zu Sklavendiensten erniedrigt zu haben, während man ein Königssohn sein konnte, muß einen zermalmenden Eindruck machen. Welchen Ersatz könnten alle Güter und Genüsse, möchten sie uns auch einen Augenblick berauschen, für eine glückselige Ewigkeit bieten! „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewänne, an seiner Seele aber Schaden litte!“ Matth. 16, 28.

Wollen wir demnach weise sein, so müssen wir das Seelenheil a. über Alles schätzen. Ein richtiges Urtheil besitzt nur derjenige, welcher jedem Dinge seinen wahren Werth zuerkennt. Das Seelenheil ist die wichtigste Angelegenheit Folglich ist derjenige ein Thor zu nennen, der ihr nicht den ersten Platz einräumt. Oder würde nach den Grundsätzen der Welt derjenige, welcher buntes Flitterwerk einem ganzen Königreiche vorzöge, nicht als Thor angesehen werden? Nichts mehr als Flitterwerk sind alle Erdengüter gegenüber dem Himmelreiche, und nichts mehr als Kinderspiele sind alle Beschäftigungen, welche nicht mit dem Seelenheile in Verbindung stehen. [1]) — Wollen wir weise sein, so müssen wir b. vor Allem an unserm Seelenheile arbeiten. Denn das wichtigste Geschäft verdient die erste Sorge. Würde wiederum nach den Grundsätzen der Welt derjenige nicht als Thor gelten, der aus seinem brennenden Hause statt großer Schätze zuerst Kinderspielzeug rettete, oder der auf einer Fahrt über den Ocean, irgendwo an's Land gestiegen, mitzufahren versäumte, um am öden Strande einige Muscheln aufzulesen? Ja im Vergleich mit dem Seelenheile ist alles Uebrige so geringfügig, daß es nicht einmal im Betracht zu ziehen ist. „Nur Eins ist nothwendig.“ Luc. 10, 42. Mit Recht redet der h. Bernard [2]) jene, welche für das Irdische sorgen, das Ewige vernachlässigen, also an: „Bist du besorgt für deine Spreu, dann vergiß doch nicht, auch für deinen Weizenboden zu sorgen.“ [3])

Glaube man aber nicht, durch Hinweisung auf das Eine Nothwendige könnten die zeitlichen Interessen der Menschheit gefährdet werden. Wäre es auch in einem gewissen Grade der Fall, so dürfte doch dieser Nachtheil in Nebendingen in keinen Vergleich kommen mit jenem Vortheile, der den wahren, den ewigen Interessen eines jeden daraus erwüchse; und die Zufriedenheit des Herzens wäre ein mehr als hinreichender Ersatz für die hinfälligen Güter, die noch keinen Sterblichen wahrhaft beglückt haben. Ist aber wirklich der zeitliche Wohlstand in dem Grade gestiegen, in dem man gegen die höhern Güter gleichgültig geworden? Seit wann hört man so viele Klagen über stets zunehmende Verarmung? Soviel ist gewiß: die Noth wird um so mehr gebannt werden, je allgemeiner der Sinn für das Himmlische wird. Denn davon abgesehen, daß mit dem Steigen religiöser Gesinnung Ungerechtigkeiten und Uebervortheilungen, die Quelle der Armuth Vieler, schwinden, öffentliche Ruhe und Sicherheit zunehmen, wird auch der Reiche weniger nach nichtigen Genüssen jagen und deßhalb um so lieber seine Hand der

[1]) Mögen wir uns das Urtheil des h. Märtyrers Adrias aneignen. Als dieser vom Richter befragt wurde, wo er die Schätze der Kirche verborgen habe, antwortete er: „Unsere Schätze sind unsere Seelen, die wir um keinen Preis verlieren wollen.“ Surius 2. Dec. — Baron a. 259. n. 17.

[2]) Serm. 7.

[3]) Wie glücklich würden wir uns dereinst schätzen, wenn wir in die Antwort einstimmen könnten, die der gelehrte und fromme Cardinal Bellarmin einst dem Cardinal Orsini gab. Als letzterer, welchem Bellarmin ein gewisses Geschäft anempfohlen hatte, diesen fragte, ob dasselbe dringend sei, antwortete Bellarmin: „Nichts, nichts ist dringend, als die Sorge für mein Seelenheil.“

Armuth öffnen. Kenntniß, Liebe und Dienst Gottes, obwohl nur auf Güter höherer Art abzielend, werden die Beförderer eines allgemeinen Wohlstandes werden.

§. 4. Mittel zum Ziele.

a. Die Güter dieses Lebens, insofern sie in Beziehung zum Menschen betrachtet werden, haben die Bestimmung, uns zur Erreichung unseres Zieles und folglich zur Kenntniß, Liebe und zum Dienste Gottes behülflich zu sein.

Zu diesem Schlusse führt uns 1. die Betrachtung der Geschöpfe selbst. Alle sind geeignet, uns zur Kenntniß unsers Schöpfers zu führen; denn alle rufen uns zu: nicht von mir, sondern von einem Wesen, das ewig ist und durch sich selbst besteht, hab' ich das Dasein empfangen. Wohin wir unsere Blicke wenden, überall begegnen uns die Boten der Gottheit. Die Schöpfung ist ein Buch, in dem auf jeder Seite der Name des Schöpfers geschrieben steht. Ihn zu lesen, bedürfen wir nicht vieler Wissenschaft, sondern nur eines gesunden Verstandes und geraden Sinnes. Nicht nur über das Dasein, auch über die Vollkommenheiten Gottes gibt uns dieses Buch Aufschluß. Wer bewundert nicht die Allmacht und Weisheit des Schöpfers, wenn er das Sternenheer voll Majestät und in Ordnung über seinem Haupte einherschreiten sieht? Doch nicht nur die Himmel in ihrer Pracht, nicht nur die Berge kühn aufgethürmt: selbst die Ameise, die geschäftig im Staube sich bewegt, und der Grashalm, der sich unter unserm Fuße beugt, verkünden uns des Schöpfers Größe und Weisheit.

Alle Geschöpfe lehren uns Gott lieben. Denn alle sind gleichsam ein Ausfluß der Güte Gottes, ein Abbild seiner Vollkommenheiten. Sie sind ebenso viele Spiegel, hingeworfen zu unsern Füßen, um die ewige Urschönheit uns entgegenzustrahlen. Obwohl nur höchst unvollkommene Schattenrisse des Unendlichen, üben sie dennoch wegen ihrer Schönheit einen so gewaltigen Einfluß auf unser Herz, daß wir versucht sind, sie statt des Schöpfers zu lieben, den Schatten statt der Wahrheit zu umarmen. Leuchtet schon im unvollkommenen Bilde eine solche Schönheit, wie anziehend und liebenswürdig muß nicht die Urschönheit selbst sein? Ist der Strahl so glanzvoll, was ist die Sonne selbst? Ist schon ein Tropfen berauschend, welche Kraft wird die Quelle selbst besitzen? Diese und ähnliche Gedanken drängen sich uns bei der Betrachtung der Geschöpfe wie von selbst auf. — Nicht eine gleichsam in sich abgeschlossene Güte des Schöpfers verkünden uns die Geschöpfe. Sie alle stehen da als Kinder eines Vaters voll der zärtlichsten Liebe. Das Blümchen am Wege erzählt uns, wie der Schöpfer seiner nicht vergißt, sondern ihm den Thau aus der Luft, und den Sonnenstrahl

aus Millionen Meilen weiter Ferne sendet. Ist Gott so voll Güte gegen die geringsten seiner Geschöpfe, mit welcher Sorgfalt wird er dann die Schritte des Königs der sichtbaren Schöpfung, des Menschen, begleiten — so schließen wir und fangen an, durch die Geschöpfe belehrt, unsern Schöpfer zu lieben. [1])

Wie wir unserm Gott dienen sollen, verkünden uns alle Wesen mit ebenso vernehmbarer Stimme. Unaufhaltsam verfolgt die Sonne oder die Erde ihren Lauf: sie gehorcht seit Jahrtausenden, weil sie einmal den Befehl des Herrn vernommen. Dürfte der Mensch weniger aufmerksam auf die Stimme seines Herrn sein?

2. Der Begriff eines weisen Schöpfers überzeugt uns, daß die Geschöpfe die Bestimmung haben mußten, dem Menschen zur Erreichung seines Zieles behülflich zu sein. Das Niedere nämlich muß dem Höhern dienen. Das Mineralreich dient dem Pflanzenreiche, und dieses der Thierwelt. Der Mond als der kleinere Körper kreiset um die Erde, und diese um die Sonne als ihren Mittelpunkt. Das edelste

---

[1]) Gleich dem königlichen Sänger, der durch den Anblick des Himmels und der Erde zur Bewunderung der Größe und Güte Gottes angeregt wurde, fühlten sich auch die Heiligen durch die sichtbare Schöpfung zur Liebe des Schöpfers aufgefordert. Der heilige Paul vom Kreuze, Stifter der Passionisten, wandte sich einst an seinen Begleiter mit der Frage: „Wem gehören diese Ländereien?" Der Begleiter nannte den Besitzer. Paul wiederholte mit stärkerer Stimme: „Wem, frage ich, gehören diese Ländereien?" Da der Begleiter den Sinn der Frage nicht verstand, so wandte sich der gottselige Mann nach einigen Schritten noch einmal mit leuchtendem Antlitze an ihn und rief: „Wem gehören diese Ländereien? Ach, du verstehst mich nicht: sie gehören dem großen Gott!" Paul war wie in Verzückung. — Ein anderes Mal ging er von Terracina nach Ceccano durch den Wald von Fossanova, und nachdem er das Kloster besucht, worin der h. Thomas von Aquin starb, und in ein Dickicht gelangt, wandte er sich mit Ungestüm an seinen Begleiter: „O hörst du nicht, wie diese Bäume und Blätter rufen: Liebet Gott, liebet Gott!" Von Liebe immer mehr erglühend, rief er: „Wie kann es geschehen, daß man Gott nicht liebt!" Zu jedem, der ihm begegnete, sprach er: „Mein Bruder, liebe Gott, liebe Gott, der es sosehr verdient! Hörst du nicht, daß selbst die Blätter der Bäume uns zurufen: Liebet Gott!" Wenn er, besonders im Frühlinge, durch die Felder ging, betrachtete er die Blumen aufmerksam, berührte sie mit seinem Stocke, und sprach: „Schweiget, schweiget!" Zu seinen Ordensbrüdern pflegte er zu sagen, sie würden beständig durch die Blumen aufgefordert, das Herz in Liebe und Anbetung zum Schöpfer zu erheben. Faber: Alles für Jesus. 6. Kap.

Beim Anblicke schöner Felder pflegte der h. Franz von Sales zu sagen: „Wir sind der Acker des Herrn, wir müssen ihn bebauen und den Samen des göttlichen Wortes darauf säen." Beim Anblicke einer Kirche: „Wir sind die lebendigen Tempel des h. Geistes, wir müssen sie schmücken mit Tugenden." Beim Anblicke eines blühenden Baumes: „Nicht nur Blüthen, sondern auch Früchte verlangt Gott von uns." Schöne Gemälde erinnerten ihn, daß die Seele das Bild Gottes ist und sich ihm ähnlich machen muß; Gärten, daß unsere Seele, wenn wir sie mit den Früchten der Tugenden schmücken, ein Garten der Wonne für Gott sein wird. Beim Anblicke einer Quelle seufzete er: „O, wann werden wir in langen Zügen trinken aus den Quellen des Heilandes!" Beim Anblicke eines Flusses: „Wann werden wir zu Gott gehen, wie die Gewässer zum Meere!" Ein Lamm vergegenwärtigte ihm die Sanftmuth Jesu Christi, der das Lamm Gottes genannt wird. In den Armen erblickte er die theuern Glieder des Heilandes, in den Priestern seine Diener. Vie de Saint François de Sales, par M. le Curé de Saint-Sulpice. Paris 1856. 2 voll.

Wesen der sichtbaren Schöpfung ist der Mensch: auch er mußte ihr zum Mittelpunkte werden. Des Menschen Mittelpunkt aber ist Gott, als sein letztes Ziel. Wie demnach die Erde mit dem Monde und überhaupt der größere Planet mit dem ihn umkreisenden kleinern Planeten sich um die Sonne bewegt, so mußte der Mensch als das edlere Wesen der sichtbaren Schöpfung mit den niedern sich um Gott zu bewegen bestimmt sein. Der Mensch mußte, wenn Ordnung vom Schöpfer bezweckt wurde, alles ihn Berührende gleichsam in seinen Kreislauf verwickeln, es mit sich auf Gott beziehen. Wie er Gott, so mußte die niedere Schöpfung ihm dienen.

Das folgt 3. aus dem Wesen des Menschen. Gott ist sein Ziel: diesem gehört sein Verstand, sein Herz, sein ganzes Wesen; auf Gott und auf keinen andern Gegenstand hat er seine Handlungen zu beziehen. Bedient er sich der Geschöpfe, so darf er in ihnen nicht ruhen, nicht in ihnen seine Befriedigung suchen. Welches Ziel nun muß er seinen Handlungen, insofern sie ein Geschöpf zum Gegenstande haben, vorstecken? Ohne Ziel und Absicht handelt er nicht. Darf kein erschaffenes Wesen letztes Ziel unserer Absicht sein, so müssen auch jene Handlungen, die zunächst ein Geschöpf zum Gegenstande haben, sich doch zuletzt auf Gott beziehen, d. h. wir müssen die Geschöpfe gebrauchen, insofern es unserer ewigen Bestimmung entspricht. — Mag daher auch zugegeben werden, daß nächster Zweck sehr vieler Dinge nur unser zeitliches Wohl, Gesundheit oder auch Vergnügen sei: zum ferneren Zweck haben sie doch immer unser ewiges Wohl, wie ja auch Gesundheit und Vergnügen, ebenfalls zeitliche Güter, dem Menschen zur Erlangung der Seligkeit dienen sollen.

4. Auch die Offenbarung lehrt, daß die sichtbare Welt des Menschen wegen da sei. Gleich auf der ersten Seite der Offenbarungsurkunde lesen wir, daß Gott die vernunftlose Schöpfung den Menschen unterworfen habe. „Erfüllet die Erde und machet sie euch unterthan; und herrschet über die Fische des Meeres und über die Geflügel des Himmels und über alle Thiere, die sich regen auf der Erde. Siehe, ich habe euch gegeben alles Kraut und alle Bäume . . . .“ Gen. 1, 28. 29. Wenn Alles dem Menschen unterworfen und geschenkt, er selbst aber für den Dienst Gottes erschaffen ist, so folgt, daß alle Geschöpfe ihm zur Erfüllung dieser Aufgabe behülflich sein sollen. Denn der Diener ist dem Herrn, eben weil er ihm dient, zur Erreichung seiner Absichten behülflich. Wäre der Nutzen, den uns die Geschöpfe gewähren, zunächst auch auf die Erhaltung unsers Lebens beschränkt, so wären sie doch eben dadurch, daß sie uns das Leben erhalten, zur Erreichung unseres Zieles förderlich. Allein da der Mensch, der ganz für den Dienst Gottes erschaffen ist, auch die Verpflichtung hat, in

allen seinen Beziehungen und durch alles, was er thut, Gott zu suchen, so muß er den Nutzen, den ihm die Geschöpfe gewähren, eben zu diesem Zwecke hinlenken: er muß die Geschöpfe als Mittel zur Erreichung seines Zieles gebrauchen. — Nicht nur die Natur, auch alle Ereignisse ordnet Gott so, daß sie dem Menschen zur Erreichung seiner Bestimmung förderlich werden können. Entspricht der Mensch den Absichten Gottes, dann geht in Erfüllung das Wort des Apostels: „Wir wissen, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten gereichen." Röm. 8, 28.

So ist denn wahr, daß die Güter dieses Lebens die Bestimmung haben, uns zur Erreichung unseres übernatürlichen Zieles behülflich zu sein, entweder unmittelbar, indem sie unter Voraussetzung des Glaubens, der allein uns unser übernatürliches Ziel kennen lehrt, und der Gnade, ohne welche keine Handlung verdienstlich ist, uns zur innigeren Liebe und zum eifrigeren Dienste des Schöpfers anregen; oder wenigstens mittelbar, indem sie uns zunächst auf natürlichem Wege den Schöpfer kennen und suchen lehren, damit die übernatürliche Kenntniß und Liebe desselben um so fester in uns wurzele. (Vgl. die Lehre von der Nothwendigkeit des Glaubens und der Gnade.)

Nichts desto weniger werden die Geschöpfe uns zuweilen aus Mitteln zu Hindernissen, aus Stufen zu Fesseln, aber nur durch unsere Schuld, wie ja auch die Nahrung, zum Wohlsein des Leibes bestimmt, durch Unmäßigkeit nicht selten Ursache der Krankheit wird. Ein Hinderniß werden sie uns dann, wenn wir sie als unser letztes Ziel, als eigentliche Quelle der Glückseligkeit betrachten, oder doch heftiger ihnen anhangen, als ihre Stellung zwischen uns und Gott zuläßt, kurz, wenn wir sie nicht dazu gebrauchen, wozu sie von Gott gegeben worden. Wir gleichen dann einem thörichten Kinde, welchem die bunten Farben seines Spielzeuges, die bloß die Bestimmung hatten, sein Auge zu ergötzen, deßhalb schädlich wurden, weil es sie dem Munde zuführte. Wir gleichen dem Wanderer, welcher, statt an der prachtvollen Gegend, durch die ihn sein Weg führt, den Blick zu laben, sich aufhält, zu jeder Blume hineilt, um sie zu pflücken und so von der Nacht überfallen wird. Wir gleichen dem Hausvater, der auf einem Jahrmarkte Alles, was das Auge reizt, einkauft und das vergißt, was allein seinem Hauswesen nützt. [1]) Die Geschöpfe selbst aber werden durch diesen Mißbrauch entwürdigt gleich dem Menschen; und weil dieses so

[1]) Treffend ist das Wort, das der h. Chrysostomus, als er eben im Begriffe war, in die Verbannung und selbst in den Tod zu gehen, zu seinen trauernden Freunden sprach: „Erinnert euch, daß ich euch immer gesagt habe: unser Leben ist eine Wanderschaft, auf welcher Freud' und Leid schnell vorübergehen; die Welt ist wie ein Jahrmarkt, auf welchem wir kaufen und verkaufen, und dann nach Hause gehen".

vielfach geschieht, daher gleichsam ihr Streben, sich der Knechtschaft zu entwinden, und ihr Harren auf einen dereinstigen Zustand, wo kein Mißbrauch mehr möglich ist. „Das Harren des Geschöpfes ist ein Harren auf die Offenbarung (Verklärung) der Kinder Gottes". Röm. 8, 19.

b. Gott hat noch auf andere, auf übernatürliche Weise zu seiner Kenntniß, Liebe und seinem Dienste uns angeleitet.

Gott hat uns 1. durch seine Gesandten manche Wahrheiten geoffenbart, und zwar nicht nur solche, welche unsere Vernunft, wiewohl nur mühevoll und nicht immer mit aller Gewißheit, durch sich selbst erkennen kann, sondern namentlich auch solche, welche von keinem menschlichen Verstande entdeckt werden konnten. Zu letzteren gehört insbesondere die Lehre von unserm übernatürlichen Ziele, von der h. Dreieinigkeit, von der Menschwerdung des Sohnes u. s. w. Für die Kundmachung solcher, dem menschlichen Geiste durch sich selbst unzugänglichen Wahrheiten dankt Christus dem Vater mit den Worten: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde! daß du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbaret hast. . . . Niemand kennt den Sohn als der Vater, und auch den Vater kennt Niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will". Matth. 11, 25—27.

Gott hat uns 2. durch Kundgebung seiner Gebote den Weg zu unserm Ziele gesichert und geebnet. Und zwar hat er nicht nur das in unserer Natur schon begründete Sittengesetz auf Sinai in bestimmten Worten erklärt, sondern auch durch Jesus Christus Vorschriften zu größerer Vollkommenheit und einer unserm übernatürlichen Ziele entsprechenden Tugend gegeben. Von diesem evangelischen Gesetze sagt Christus: „Nehmet mein Joch auf euch und lernet von mir; denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig: so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen; denn mein Joch ist süß und meine Bürde leicht". Matth. 11, 29. 30.

Gott hat uns 3. zur innigsten Gemeinschaft mit sich, zur Gotteskindschaft erhoben. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind". 1. Joh. 3, 1. Durch seinen eigenen Tod hat Christus uns diese Gotteskindschaft und einen ihr entsprechenden Beistand, welchen wir Gnade nennen, verdient. Diese übernatürlichen Gunsterweisungen oder Gnaden werden uns besonders durch äußere Zeichen verliehen, die wir Sakramente nennen. So werden wir denn durch besondere Mittel befähigt, nach unserm übernatürlichen Ziele, welches wir aus der Offenbarung gelernt, auf eine entsprechende, d. h. übernatürliche Weise zu streben, und den Weg der dahin führenden Gebote zu verfolgen — mit andern Worten: wir

werden befähigt und angeleitet, Gott auf die rechte Weise zu kennen, zu lieben und ihm zu dienen.

c. Die rechte Weise Gott zu erkennen, zu lieben und ihm zu dienen verlangt demnach den Glauben an die gesammte Offenbarung, die Erfüllung der Gebote und den Gebrauch der Gnadenmittel.

1. Auf die rechte Weise erkennen wir Gott nur dann, wenn wir ihn erkennen, wie er von uns erkannt sein *will*. Er will aber von uns erkannt sein nicht nur als Urheber der Natur oder der natürlichen Ordnung und wie er durch die Geschöpfe sich kundgibt, sondern auch als Urheber der Gnade oder der übernatürlichen Ordnung, und wie er in besonderer Weise, durch seine Gesandten, sich kundgegeben hat. Denn eben in der Absicht, daß wir ihn mehr und mehr, und in besonderer Weise, d. h. durch den Glauben, erkännten, hat er gesprochen. — Ohnehin erkennen wir Gott in der rechten Weise nur dann, wenn wir ihn so erkennen, daß wir nach ihm als unserm Ziel streben *können*; das vermögen wir nur dann, wenn wir ihn durch den Glauben erkennen. Denn nur durch den Glauben erkennen wir ihn, wie er unser Ziel, d. h. unser *übernatürliches* Ziel ist. — *Alles* Geoffenbarte müssen wir glauben, eben weil Gott nur in der Absicht, uns zum Glauben zu verpflichten, sprechen konnte.

2. Die rechte Weise Gott zu lieben und ihm zu dienen verlangt die Haltung aller Gebote, nicht nur derjenigen, die schon aus unserem Verhältniß zu ihm als dem Urheber der Natur, sondern auch derjenigen, die aus unserer Beziehung zu ihm als dem Urheber der Gnade entspringen, wie endlich derjenigen, die auf besonderer, positiver Anordnung beruhen. Denn in was immer für einer Weise er uns gegenüber als Gesetzgeber auftritt, hat er als Herr das gleiche Recht zu gebieten, und folglich wir die gleiche Verpflichtung zu gehorsamen.

3. Die rechte Weise ihm zu dienen verlangt den Gebrauch der Gnadenmittel, weil dieselben theils zur Erlangung der Gotteskindschaft der gewöhnlichen Ordnung gemäß nothwendig, theils zur Erhöhung derselben förderlich sind, theils besondere Kraft zur Erfüllung der Gebote verleihen. Auf jeden Fall liegt in der Einsetzung derjenigen, deren Empfang nicht einfachhin nothwendig oder verpflichtend ist, doch die Mahnung und Einladung, die in denselben dargebotenen Schätze uns anzueignen.

§ 4.* Religion.

a. Im Glauben an die Offenbarung, in der Erfüllung der Gebote, im Gebrauche der Gnadenmittel, besonders insofern Gott dadurch geehrt wird, besteht, was wir Ausübung der Religion nennen.

1. Religion im *weiteren* Sinne besagt eine Verbindung des Menschen mit Gott. Nicht nur im Christenthum, sondern auch im Heiden-

thum wird dem Worte diese Bedeutung beigelegt und selbst durch seine Ableitung scheint es auf dieselbe hinzuweisen (religio, religare). Es wird aber nicht blos jene Verbindung oder Beziehung verstanden, welche auch der vernunftlosen Natur eigen ist, die, indem sie von Gott abhängt und seine Ehre verkündet, unbewußt zu ihm in Beziehung steht. Die Verbindung des Menschen mit Gott muß auch eine bewußte, eine vom Menschen gewollte und bewirkte sein: der Mensch soll durch freiwillige Akte sich mit Gott verbinden. Das geschieht nun zunächst durch alle auf Gott bezüglichen Akte, und schon deshalb ist Glaube, Erfüllung der Gebote, Gebrauch der Gnadenmittel Uebung der Religion im weiteren Sinne.

2. Religion im engeren Sinne ist jene Verbindung des Menschen mit Gott, welche dadurch entsteht, daß der Mensch Gott Verehrung darbringt, d. h. ihm als dem unendlich Erhabenen und dem letzten Ursprunge aller Dinge sich unterwirft. Wir ehren Jemand dadurch, daß wir die Vorzüge desselben anerkennen und dieser Anerkennung Ausdruck geben; folglich besagt die Gott erwiesene Ehre beides: Anerkennung seiner Erhabenheit und Ausdruck dieser Anerkennung. Der Ausdruck der Anerkennung besteht darin, daß wir uns ihm unterwerfen; denn als der unendlich Erhabene und als der Urheber aller Dinge verlangt er gerade diese Art und Weise, unsere Anerkennung auszusprechen.

Diese Unterwerfung ist verschieden vom Gehorsame. Denn Gehorsam setzt ein Gebot voraus; die Unterwerfung könnte auch ohne ein Gebot stattfinden, weil sie auf Gottes Erhabenheit als ihrem Beweggrunde beruhet. [1]) Sie ist auch

---

[1]) Die Religion oder Gottesverehrung hat ohne Zweifel Gottes Erhabenheit zum Beweggrunde. S. Thom. 2. 2. q. 81. a. 4. Bonum ad quod ordinatur religio, est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiae. Deo autem competit singularis excellentia, in quantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor; sicut in rebus humanis videmus, quod diversis excellentiis personarum diversus honor debetur, alius quidem patri, alius regi, et sic de aliis. — Suarez tract. I. l. I. c. 6. n. 4. Divina excellentia, quatenus coalescens nostro modo intelligendi ex omnibus attributis, potest intelligi ut adaequata ratio ob quam religio colit Deum; hoc etiam insinuavit D. Thomas (2. 2. q. 81) a. 3. ad 1. Daraus folgt nicht, daß die Tugend der Religion eine theologische Tugend sei. Denn eine theologische Tugend hat Gott nicht nur zum Beweggrunde, sondern auch zum unmittelbaren Gegenstande: der Akt des Glaubens, des Hoffens, des Liebens bezieht sich unmittelbar auf Gott, den wir lieben, hoffen, glauben. Der Akt des Verehrens bezieht sich unmittelbar auf das Werk, das wir verrichten, mittelbar auf Gott, zu dessen Ehre wir es verrichten. Mit andern Worten: durch den Akt der Gottesverehrung bezwecken wir unmittelbar die Ehre und Anerkennung Gottes, die etwas von ihm Verschiedenes ist; mittelbar oder indirect haben wir Gott zum Gegenstande, und diese nur mittelbare Beziehung auf Gott (objectum cui, verschieden von objectum quod) liegt in dem Ausdrucke: ich ehre Gott, ich verehre ihn. Cf. S. Thom. ib. a. 5. Affertur Deo debitus cultus, in quantum actus quidam, quibus Deus colitur, in Dei reverentiam fiunt, puta sacrificiorum oblationes et alia hujusmodi. Unde manifestum est, quod Deus non comparatur ad virtutem religionis sicut materia vel objectum, sed sicut finis. — Suarez ib. c. 4. n. 4.

verschieden von der Demuth. Denn Demuth hat zunächst unsere eigene Niedrigkeit zum Beweggrunde, während die Gottesverehrung zunächst auf Gottes Hoheit hinblickt.

3. Durch zweierlei Akte können wir Gott verehren: zunächst durch solche, welche von der Gottesverehrung selbst vollzogen werden, und solche sind z. B. die Anbetung, das Opfer, das Gelübde; sodann durch Akte, welche zwar von anderen Tugenden ausgeführt, aber auf Geheiß der Gottesverehrung unternommen werden. So ist Almosengeben ein Werk der Nächstenliebe, wird aber ein Akt der Gottesverehrung, wenn der Nächste unterstützt wird in der Absicht, Gott dadurch zu ehren und zu verherrlichen. Das ist nun anzuwenden auf den Glauben, die Erfüllung der Gebote, den Gebrauch der Gnadenmittel. Sie sind Akte der Religion im engeren Sinne, d. h. der Gottesverehrung, wenn durch dieselben die Ehre Gottes beabsichtigt wird.

b. Obschon die Religion im Willen ist, so schließt sie doch als ihr Fundament verschiedene vom Verstande zu erfassende Wahrheiten ein, die deßhalb ebenfalls Religion genannt werden.

1. Im Willen hat die Religion, im eigentlichen und engeren Sinne betrachtet, ihren Sitz. Denn von ihr gilt, was von der Gerechtigkeit: wie die Gerechtigkeit jene Tugend ist, die uns geneigt und bereit macht, Jedem das ihm Schuldige zu geben, so ist Religion oder Gottesverehrung eine Tugend, die uns geneigt und bereit macht, Gott die ihm schuldige Verehrung zu zollen. Offenbar besteht die Gerechtigkeit nicht im Verstande, sondern im Willen: denn nicht jener, der weiß, was er dem Andern schuldet, sondern nur derjenige, der das ihm Schuldige zu geben bereit ist, kann gerecht genannt werden. Folglich besteht auch die Religion oder Gottesverehrung nicht im Erkennen, sondern im Wollen.

2. Verschiedene vom Verstande zu erfassende Wahrheiten bilden das nothwendige Fundament und die Regel der Gottesverehrung. Denn die Verehrung kann nicht stattfinden und nicht sein, wie sie sein soll, ohne daß der Verstand zuerst Gott, seine Erhabenheit, die Beziehungen des Menschen zu ihm erfaßt. Zudem wird die Gottesverehrung anders beschaffen sein, je nachdem Gott dem Menschen sich geoffenbaret und durch positive Verordnungen die Art der Verehrung näher bestimmt hat. Daher die große Verschiedenheit in der Gottesverehrung, sowohl was den Gegenstand als was die Art betrifft. Denn die Einen beteten Holz und Stein, die Andern den Einen unsichtbaren Gott an; die Einen verehrten ihn durch Darbringung von Früchten und Thieren, die Andern durch Menschenopfer. Alle diese Verschiedenheiten zeigen,

---

Dicendum est, virtutem religionis numquam attingere Deum ut objectum quod, sed ut objectum cui.

wie sehr die Verstandeserkenntniß und wie sehr die Wahrheit und ihr Gegentheil auf die Religion bestimmend einfließt.

3. Daß diese Erkenntnisse und Ueberzeugungen des Verstandes ebenfalls Religion genannt werden, lehrt selbst die gewöhnliche Ausdrucksweise. Denn wir unterscheiden zunächst monotheistische und polytheistische Religionen, je nachdem der Eine Gott oder eine Vielheit von Göttern verehrt wird; ferner die natürliche und die geoffenbarte Religion, je nachdem Jemand Gott verehrt, wie er ihn aus der Natur oder aber durch eine besondere Offenbarung zu erkennen glaubt. Mit Recht wird Religion auch das genannt, was der Gottesverehrung ihre besondere Art und Bestimmung gibt, ihr Fundament und ihre Regel ist.

Je nach der Art und Weise, wie jene die Grundlage der Religion bildenden Kenntnisse erworben werden, ist die Religion entweder natürlich oder übernatürlich. Werden jene Kenntnisse durch die Menschheit selbst erworben und nicht von Gott auf besondere Weise mitgetheilt, so ist die Religion eine natürliche. Gelangt die Menschheit nicht einzig durch Nachdenken und Betrachtung des Weltalls zur Kenntniß Gottes und des Sittengesetzes, ertheilt vielmehr Gott auf besondere Weise Aufschlüsse über sich und die von ihm gewollte Verehrung, so ist die Religion eine übernatürliche. Wir wissen, daß Gott vom Anfang an sich dem Menschengeschlechte geoffenbart und folglich eine übernatürliche Religion begründet hat.

Von der Wahrheit oder Falschheit jener Verstandsüberzeugungen hängt es ab, ob die Religion wahr oder falsch sei. Wahr ist die Religion, durch welche der wahre Gott auf die wahre oder unserer Beziehung zu ihm entsprechende Weise verehrt wird. Falsch ist die Religion, in welcher entweder nicht der wahre Gott, oder zwar der wahre Gott, aber nicht in der entsprechenden Weise verehrt wird. Falsch sind daher die Religionen des Heidenthums, weil in ihnen nicht der wahre Gott verehrt wird; falsch ist die Religion der Pantheisten, die Gott mit der Welt vermischen und so den Begriff Gottes vernichten. Falsch ist der Muhamedanismus, der zwar den Einen Gott, aber nicht in der richtigen Weise verehrt; falsch ist aus demselben Grunde heutzutage die jüdische Religion.

c. Das Wort Religion bezeichnet auch insbesondere den gesammten von unserer Erkenntniß unabhängigen Inhalt jener Wahrheiten, Vorschriften, Einrichtungen, durch welchen unsere Gottesverehrung bestimmt wird.

Die Religion in diesem (objectiven) Sinne genommen, umfaßt die gesammte im Christenthum vollendete Offenbarung und alle von Gott zu unserem Heile getroffenen Einrichtungen. Sie wird gelehrt und gelernt. Von den ersten Zeiten des Christenthums an nannte man Katechese den ersten oder grundlegenden mündlichen Unterricht in der Religion; die Glaubensneulinge, denen er ertheilt wurde, meistens erwachsene Heiden und Juden, hießen Katechumenen; das griechische Stammwort (κατηχέω insono) bedeutet überhaupt mündliche Unterweisung ertheilen, mit dem Nebenbegriffe des Wichtigen oder Feierlichen. Daß diese Unterweisung in Fragen oder Antworten geschehe, ist keines-

wegs wesentlich. Die von den Vätern zu uns gelangten Katechesen, z. B. die 23 (κατηχήσεις) des h. Cyrillus von Jerusalem sind nicht in Fragen und Antworten abgefaßt. Auch ist zum Begriffe eines Katechismus, d. h. eines den grundlegenden Unterricht in der Religion enthaltenden Buches, nicht erforderlich, daß es in Fragen und Antworten abgefaßt sei. Der Catechismus Concilii Tridentini ist nicht in Fragen und Antworten, sondern in fortlaufender Rede verfaßt. Inhalt und Bestimmung machen das Buch zum Katechismus und den Vortrag zur Katechese [1]).

Von jeher wurde auf diesen Unterricht das größte Gewicht gelegt, und namentlich in den ersten Jahrhunderten pflegte er von den gelehrtesten Männern ertheilt zu werden. Zu Alexandrien leitete mehrere Jahre Origenes, vielleicht das größte Wunder von Gelehrsamkeit aller christlichen Jahrhunderte, die schon vor ihm unter großen Männern, wie Pantänus und Clemens von Alexandrien, blühende Katechetenschule. Heidnische Philosophen aus allen Ländern saßen zu seinen Füßen. Wie Origenes zu Alexandrien, so war der h. Cyrillus zu Jerusalem als Katechet thätig, und seine von vielseitiger Gelehrsamkeit zeugenden katechetischen Reden gehören zu den besten Schriften, die aus den frühesten Zeiten des Christenthums zu uns gelangt sind. Auch in den letzten Jahrhunderten haben ausgezeichnete Männer von ihren Talenten und Kenntnissen durch Abfassung katechetischer Schriften den besten Gebrauch zu machen erachtet. Es genügt hier an den sel. Canisius, an Bellarmin, Bossuet zu erinnern, denen der h. Thomas, dieser tiefe Denker, gewissermaßen schon vorausgegangen war. Im Auftrage des Concils von Trient und auf Befehl des Papstes Pius V. wurde durch die gelehrtesten Theologen ein Katechismus verfertigt, der sowohl durch Inhalt als Form zu den ausgezeichnetsten Werken der Theologie gehört. Von wahrhaft apostolischem Geiste durchdrungene Männer haben sich bis in die letzten Zeiten eine Freude daraus gemacht, die Lehren des Katechismus vor Kleinen und Großen zu verkündigen. Ist eine feste Grundlage die unerläßliche Bedingung der Aufführung eines dauerhaften Gebäudes, so dürfen wir uns nicht wundern, daß die Kirche so sehr für den ersten Unterricht ihrer Kinder besorgt war.

d. Aus dem Gesagten ist klar, daß jede Begriffsbestimmung der Religion, die nicht die Gottesverehrung einschließt oder voraussetzt, wenigstens ungenügend ist

Die Gottesverehrung ist, wie wir sahen, dasjenige, worauf Alles, damit es zur Religion gehöre, bezogen werden muß, und jede Thätigkeit muß, damit sie eine religiöse werde, mit der Gottesverehrung irgendwie in Verbindung stehen.

Ungenügend ist es daher zu sagen, die Religion bestehe eigentlich in der bloßen Erkenntniß Gottes, oder in der bloßen Auffassung Gottes als des Unendlichen. Diese Erkenntniß und Auffassung geht der Gottesverehrung voraus, ist aber noch nicht im eigentlichen Sinne Religion.

Die Religion besteht nicht in einem unbestimmten Gefühle des

[1]) Vergl. August. Touttée, Praefat. in op. s. Cyrill. Hier. dissert. II. c. 4.

Unendlichen, nicht im bloßen Gefühle der Abhängigkeit von Gott, nicht einmal im bloßen Gefühle der Frömmigkeit, das aus der Erwägung der göttlichen Wohlthaten entspringt. Alles dieses ist an und für sich noch nicht Gottesverehrung. Das Gefühl der Abhängigkeit geht der Gottesverehrung voraus; es findet selbst in den bösen Geistern statt, denen Religion gewiß nicht zuerkannt werden kann. Das Gefühl der Frömmigkeit, welches aus der Erwägung der göttlichen Wohlthaten entspringt, kann zu Acten der Gottesverehrung anregen, ist selbst noch nicht Gottesverehrung. Mit Unrecht wird an die Stelle des Willensactes das „Gefühl" gesetzt, das so unbestimmt ist und nicht nothwendig eine Willensthätigkeit ausdrückt; und mit Unrecht werden die göttlichen Wohlthaten als der einzige Gegenstand der Erwägung bezeichnet. Genügt jenes Gefühl der Frömmigkeit, entsprungen aus der Erwägung der göttlichen Wohlthaten, dann ist jede Religion wahr, weil jeder Mensch, auch der Ungläubige, jenes Gefühl haben kann. Und in der That sind solche Begriffsbestimmungen der Religion zuerst aufgestellt worden, als in gewissen Kreisen der Glaube an eine Offenbarung oder wenigstens die Zuversicht, den wahren Sinn der Offenbarung zu kennen, verloren gegangen war.

e. Des größten Irrthums, ja der Vernichtung der Religion selbst machen jene sich schuldig, die lehren, daß die Religion nur in der Sittlichkeit, nur in der Rechtschaffenheit bestehe und die Beziehung zu Gott ganz ausschließe.

1. In Bezug auf Gott betrachtet schließt eine solche Lehre zunächst eine Ungerechtigkeit gegen Gott ein. Denn Gott als dem unendlich Erhabenen und dem Urheber und dem letzten Ziele aller Dinge gebührt Anerkennung und Verehrung. Diese Ungerechtigkeit ist um so schreiender, da sie außerdem in Widerspruch steht mit Gottes Willen, der eine bestimmte Verehrung vorgeschrieben hat. Uebrigens beruhet eine solche Ansicht nicht nur auf Unglauben; sie leugnet auch die Vorsehung und setzt voraus, Gott kümmere sich nicht um das Thun und Lassen der Menschen. Noch öfter vielleicht setzt sie vollständige Gottesläugnung oder doch Unkenntniß des wahren Gottes voraus; denn es ist doch zu einleuchtend, daß Gott, ein unendlich vollkommenes, von der Welt unterschiedenes, durch Verstand und Willen thätiges Wesen von seinen Geschöpfen Verehrung und Gehorsam verlangt.

2. Dem Menschen macht eine solche Lehre nicht nur die Erreichung seines letzten Zieles, sondern auch die Uebung wahrer Tugend unmöglich und raubt ihm selbst die irdischen Früchte der Tugend. Möchte er auch mäßig und gerecht sein, was nützt es ihm in Bezug auf sein letztes Ziel, wenn er es ohne jeden Hinblick auf Gott ist? Seine Tugend wird nichts als die Folge eines glücklichen Charakters, und

nicht die Wirkung seines Strebens nach dem letzten Ziele sein, mithin für dieses keinen Werth besitzen. Ja es ist nicht einmal möglich, daß Jemand andauernd und in schweren Versuchungen ohne den Blick auf Gott, als erste Bedingung der Religion, der Tugend treu bleibe. Denn wie die Erfahrung lehrt, sind die Lockungen der Erdengüter oft so groß, daß sie nur durch die mächtigsten Beweggründe, durch die Aussicht auf ewige Belohnung und ewige Strafe, können zurückgewiesen werden. An dem Tage, wo der Glaube an Gott die Erde verläßt, stirbt die Tugend, wie die Pflanze verdorrt, wenn ihr der Boden, in dem sie wucherte, entzogen wird. Oder man rufe einmal auf allen Straßen und Märkten: „Der Glaube ist nichts!“ und man senke diese Ueberzeugung tief in die Herzen der Menschen: — allen Lastern ist Thür und Thor geöffnet, und gleich den Gewässern der Sündfluth ergießen sie sich über die Erde. Die Jugend überläßt sich zügellos allen Ausschweifungen, und das ganze Menschengeschlecht sinkt entkräftet und entnervt frühzeitig ins Grab. Wagte man etwa die Behauptung, nur das niedere und ungebildete Volk bedürfe des Glaubens an Gott als eines Zügels der Leidenschaften? Wer gehört nicht zum Volke, wenn es sich um Leidenschaften handelt? Wie? dort, wo reichlichere Mittel zur Befriedigung der Leidenschaften geboten werden, wo der Zwang der weltlichen Gesetze leichter weggeworfen wird, bedürfte es weniger eines Zügels? Und wo durch was immer für eine Bildung mehr Bedürfnisse angeregt und mehr Leidenschaften entwickelt sind, da bedürfte es weniger eines starken Gegengewichts, um den im Herzen tobenden Vulkan zu beschwichtigen? Oder sind denn in den höhern und gebildeten Klassen die Laster seltener? Oeffentliche Statistiken beweisen, daß wenigstens in einigen Ländern die größere Zahl von Verbrechen eben den gebildeten Klassen zufällt. [1])

Ohne den Glauben an Gott wird der Mensch nicht nur sein letztes Ziel, die ewige Seligkeit, nicht erreichen, sondern schon auf Erden höchst unglücklich sein. Immerhin wird er gewissen Genüssen nachjagen und bei nichtigen Geschöpfen Trost erbetteln können, nimmer aber wird er den Zwiespalt zu beschwichtigen vermögen, der sein Inneres durchwühlen wird. Ein unabweisbares Gefühl sagt uns, daß wir für Gott erschaffen sind und durch Uebung der Tugend zu ihm gelangen müssen.

[1]) Folgendes sagt hierüber der französische Arzt Descuret in seinem Werke La médecine des passions, Thl. 1. Holst. l.: „Die Statistiken der Spitäler und Gefängnisse von Europa beweisen, daß Verrücktheit, Selbstmord und die übrigen Verbrechen mit dem Unterrichte und der vorgeblichen Aufklärung zunehmen. Nach den zahlreichen Thatsachen, deren Zeuge ich gewesen, und den durch die Familien oder das Ministerium mir gemachten Mittheilungen, glaube ich, ohne Besorgniß widerlegt zu werden, behaupten zu können, daß von hundert eines Verbrechens angeklagten Individuen fünfzig unter die Gleichgültigen in Religionssachen, vierzig unter die Ungläubigen und zehn unter die Glaubenden gezählt werden können.“

Daher die Unruhe, sobald wir vom rechten Pfade abweichen. Wie aber, wenn dem Menschen, der nicht auf Gott als sein letztes Ziel den Blick gerichtet hat, die Erdengüter entrissen werden, Leiden und Widerwärtigkeiten zustoßen! Für die Glückseligkeit erschaffen, kann er ohne Hoffnung und Trost unmöglich leben. Verlassen von der Erde, fände er in Gott allein noch Trost: aber er kennt ihn nicht, fühlt sich gleichsam verstoßen und hat jetzt schon den Vorgeschmack der ewigen Verwerfung.

Nur der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode vermag die schreienden Widersprüche zu lösen und den Balsam des Trostes in das wunde Herz zu träufeln. Und dieser Trost, wie mächtig, wie beseligend wirkt er überhaupt auf den Unglücklichen. Noch weit fühlbarer ist zuweilen dieses Bedürfniß des Trostes. Der Mensch ist gefallen; in einem unbewachten Augenblicke ist das Gift der Sünde in sein Herz gedrungen und wühlt nun furchtbar in seinem Innern. Er eilt hinaus, finster wie die Nacht Um die strafende Stimme des Gewissens zu betäuben, stürzt er sich von Laster in Laster. Denn man irrt, wenn man glaubt, nur Muthwillen und Bosheit treibe den Menschen von Sünde zu Sünde, von Frevel zu Frevel; Muthlosigkeit und Verzweiflung sind oft die Ursachen der größten Verirrungen. Nur die Versicherung, daß noch Versöhnung möglich sei, wird die dicken Finsternisse aus seiner Seele verbannen und in seinem Herzen den ersten Funken der Lebenswärme wieder anzünden. Und diese Versicherung, nur der Glaube gibt sie ihm; nur er richtet die tiefgebeugte Seele wieder auf. — Nur die Religion ist es endlich, die mit ihrer Fackel die das Bett des Sterbenden umlagernden Schmerzen und grausigen Gestalten zu verscheuchen vermag. Umsonst ruft der Mensch, von den Schmerzen und Schrecknissen des Todes gequält, die Grundsätze einer falschen Philosophie zu Hülfe. Wie schwach diese seien, bewies auch Mirabeau's Ende. [1])

[1]) Dieser durch sein Talent feuriger Beredsamkeit, welches er in der französischen Revolution zum Sturze des Thrones und des Altares verwendete, ausgezeichnete Freigeist hatte sich sein Leben hindurch zur sogenannten Vernunftreligion bekannt. Dem Tode, den seine Ausschweifungen frühzeitig herbeiführten, schon nahe, war er noch stolz darauf, seinen Grundsätzen getreu den Geist auszuhauchen. Am Morgen seines Todestages ließ er die Fenster öffnen und sagte zu Cabanis, seinem Arzte: „Heute, mein Freund, werde ich streben. Wenn man einmal so weit ist, dann bleibt nur Eines übrig, nämlich: sich mit wohlriechendem Wasser zu waschen, um desto leichter in jenen Schlummer zu versinken, aus welchem man nimmer erwacht". Allein vergeblich suchte er diesen sanften Schlummer. Weder wohlriechendes Wasser, noch Blumenkränze, noch Musik waren im Stande, ihm die Schmerzen der Krankheit erträglicher zu machen, oder seine innere Angst und Seelenpein zu lindern. Des religiösen Trostes entbehrend, brach er in die heftigsten und bittersten Klagen aus, und verlangte ein Arzneimittel, welches den Tod schnell herbeiführen und seine Leiden abkürzen sollte. Die Weigerung des Arztes erklärte er für grausam und rief mit heftiger Stimme aus: „Meine Schmerzen sind unerträglich! Ich habe noch Kräfte für Jahr-

3. Ein Blick auf die menschliche Gesellschaft überzeugt uns, daß sie ohne lebendige Verbindung mit Gott, ohne eine auf dem Glauben an ihn beruhende Religion, nicht bestehen kann. Ist der Einzelne ohne Religion ein Spielball der Leidenschaften, so ist die Gesellschaft ohne sie eine Vereinigung von Ungeheuern. Für den Besitz der ewigen Glückseligkeit als eines gemeinsamen Gutes bestimmt, sollten die Menschen hienieden auch gemeinschaftlich nach dem gemeinsamen Ziele streben und folglich in Gesellschaft leben. Darauf verweiset sie schon die Sprache und das gegenseitige Bedürfniß. Ohne Kenntniß, Liebe und Dienst des Schöpfers zerfällt die Gesellschaft. Von einem unbezwingbaren Verlangen nach Glückseligkeit getrieben, werden die Menschen um so heftiger den Erdengütern nachjagen, je weniger sie für das Eine Nothwendige leben. Die Erdengüter aber sind beschränkt, und werden, da sie nicht einmal den Glückseligkeitsdurst eines Einzigen zu stillen vermögen, um so weniger den Ansprüchen so vieler Tausende genügen. Daher dann ewige Zerwürfnisse, ein ewiges Streiten um eine Handvoll Erde, um ein Stück Metall, ewiger Neid und ewiger Haß. Glaube man nicht, die bürgerlichen Gesetze allein schon konnten all' diesen Unordnungen Einhalt thun. Die Gesetze hemmen wohl einige rohe Ausbrüche der Leidenschaft, greifen aber nie die Wurzel selbst an und werden nie alle Unordnungen bewältigen können. – Banne man den Gedanken an den gerechten Richter nach dem Tode, und die Unschuld ist nirgends mehr gesichert. Freilich finden Unordnungen auch dort statt, wo die Religion geachtet wird. Aber wahr ist es, jede Unordnung und jede Uebertretung ist nur ein Abfall von der Religion, und ungerecht, lieblos oder überhaupt lasterhaft ist der Mensch nur insofern, als er der Religion untreu wird. Leicht ist es, Lasterthaten aufzuzählen, welche trotz der Religion verübt werden; aber unmöglich, jene aufzuzählen, welche durch die Religion verhütet werden. [1])

Namentlich ist zur Erhaltung des Familienlebens eine im Glauben an Gott wurzelnde Religion Bedürfniß. Als man im heidnischen

---

hunderte, aber nicht für einen Augenblick mehr Muth". Jetzt irrten wild seine Blicke umher. Zerrüttung und innere Unruhe sprach deutlich aus jedem Gesichtszuge. Plötzlich stellten sich auch heftige Zuckungen ein; er stieß einen gräßlichen Schrei aus und verschied in schauerlicher Verzweiflung. (Girtanner's histor. Nachr. über die französische Revolution.)

[1]) Zwar hat auch das dem Glaubenslichte sich entziehende Heidenthum Tugenden aufzuweisen; es sind dieses aber nur einzelne Blüthen in der trostlosen Wüste, die eben deßhalb die Bewunderung erregt haben, weil sie selten waren. Im Christenthume dagegen stechen die Laster in die Augen, weil sie von dem allgemein anerkannten Gesetze der Sittlichkeit eine Ausnahme machen. In einer der Religion feindlichen Stimmung ist man oft nur zu sehr bemühet, die Laster der christlichen Jahrhunderte gegen die sparsamen Tugendbeispiele des Heidenthums hervorzuheben, während man die so glänzenden Tugenden der erstern, von denen das heidnische Alterthum nicht einmal eine Ahnung hatte, und die gräulichen Laster des letzteren gänzlich übersieht.

Rom über die Religion zu scherzen anfing, da gab es auch keine eheliche Treue mehr, keine Liebe zu den Kindern, so daß der Staat sich genöthigt sah, durch besondere Gesetze dem Aussterben des Menschengeschlechts nach Kräften zu steuern. Nur der Gedanke an die Gottheit kann in so vielen Fällen die eheliche Treue sichern und zur Ertragung mancher Mühen, die dem Kinde zu weihen sind, Muth geben. Seit wann vernimmt man so häufige Klagen über gänzliche Mißachtung des väterlichen Ansehens von Seiten der Kinder? Seitdem man, einzig auf's Irdische bedacht, vom Himmlischen den Blick abgewandt.

Staaten selbst können ohne Religion nicht bestehen. Denn ohne sie werden die Unterthanen in ihren Fürsten gewöhnlich nur Bedrücker, die Fürsten in den Unterthanen Sklaven erblicken. Der die Gottheit verachtende Kaiser Caligula konnte den Wunsch äußern, das Römische Volk möchte nur Einen Kopf haben, damit es mit einem Schlage vernichtet werden könnte. [1]) Auf der andern Seite aber bestätigen auch die Empörungen der von der Religion abgefallenen Völker das Wort des Weisen: „Wenn ein Land sündigt, werden viel seine Fürsten, aber wenn die Menschen weise sind und das verstehen, was man ihnen sagt, wird des Fürsten Leben verlängert." Sprüch. 28, 2. Es gibt Verbindlichkeiten, deren Erfüllung nur als gesichert betrachtet wird, wenn sie unter dem Schutze des Eides stehen. Aber was ist der Eid ohne den Glauben an Gott? Ein richtiger Gedanke leitete den heidnischen Kaiser Constantius Chlorus, Vater des großen Constantin, als er jene seiner Unterthanen vom Hofe verbannte, welche, da man ihnen die Wahl zwischen ihrer Religion und der Gunst des Kaisers gelassen, dem Christenthum entsagten. [2]) Deßhalb drangen die weisesten Gesetzgeber des Alterthums mit Numa Pompilius so sehr auf Heiligkeit der Religion und stellten ihre Gesetze unter ihren Schutz. Keineswegs aber wurde von ihnen die Religion erfunden oder erst eingeführt; es wurde bloß ihre Nothwendigkeit anerkannt. — Wie Sage und Geschichte bezeugen, stand die im Glauben an Gott wurzelnde Religion an der Wiege jedes Staates. Zuweilen wurde die zärtliche Pflegerin von dem großgewachsenen Kinde verstoßen. Dann zog sie sich freilich zurück, und der Staat war ohne Gott und ohne Tugend. Aber bald gerieth er auch in Todeszuckungen, und unaufhaltsam ging er der Auflösung entgegen, wenn er die liebende Pflegerin nicht zurückrief. Plato [3]) sprach ohne Scheu den Satz aus: „Die Nichtkenntniß Gottes ist das größte Verderben der Staaten", zog aber

[1]) Sueton. in Caligula, n. 30. Utinam populus Romanus unam cervicem haberet! Cf. n. 51.
[2]) Euseb. in vita Constantini l. 1. c. 13.
[3]) De republica l. 10.

auch aus diesem Grundsatze die Folgerung: „Wer die Religion angreift, erschüttert die Grundlage aller menschlichen Gesellschaft.“ Das wird durch die Erfahrung vielfach verbürgt. Umsonst versuchte man zuweilen, durch Gesetze und Verordnungen den Abgang der Religion zu ersetzen. Das Gesetz war ohne Kraft, weil es der Religion als seiner Grundlage entbehrte.

Nutzanwendung.

Um in der Wissenschaft der Religion Fortschritte zu machen, müssen wir dieselbe zuerst schätzen lernen. Und wirklich verdient sie unsere Werthschätzung im vollsten Maße; denn sie ist die edelste und erhabenste aller Wissenschaften. Während andere über die Geschöpfe und ihre Erfindungen uns Aufschluß geben, führt uns die Wissenschaft des Glaubens Gott und sein Verhältniß zu den Geschöpfen vor. So weit der Himmel über der Erde erhaben ist, so weit übertrifft die Religionswissenschaft alle übrigen an Würde. Menschliche Wissenschaften und Kenntnisse haben einen menschlichen Ursprung; die Wissenschaft der Religion ist ein Ausfluß der göttlichen Weisheit, durch die sie geoffenbart wurde. Die übrigen Kenntnisse fußen oft auf einem schwankenden Grunde; Irrthum und Wahrheit gesellen sich nicht selten zu einander: die Wissenschaft der Religion beruhet auf der göttlichen Wahrhaftigkeit und schließt jeden Irrthum aus. Deßhalb besitzt ein einziger der Religionswissenschaft angehöriger Gedanke unendlich höhern Werth, als alle Schätze des rein menschlichen Wissens.

Werthschätzung verdient die Religionskenntniß wegen der unendlichen Vortheile, die sie uns bringt. Sie ist die Thür des ewigen Lebens; denn sie führt uns zu Gott und seinem Gesandten. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den allein wahren Gott, erkennen, und den du gesandt hast, Jesum Christum.“ Joh. 17, 3. Je tiefer wir in diese Kenntniß eindringen, desto mächtigere Beweggründe, uns Gott hinzugeben, werden wir finden. „Dich (o Gott!) erkennen ist vollkommene Gerechtigkeit: Deine Gerechtigkeit und Macht erkennen, ist Wurzel der Unsterblichkeit.“ Weish. 15, 3. Was würde es uns nützen, den Lauf der Gestirne betrachtet und die Geheimnisse der Natur durchforscht zu haben, wenn der Weg zum ewigen Leben uns verborgen geblieben wäre! Oder möchten wir uns entschließen, auf jedes andere Wissen zu verzichten, wie der Apostel von sich bezeugt: „Ich hatte mir vorgenommen, nichts unter euch zu wissen, als allein Jesum Christum und diesen als den Gekreuzigten.“ 1. Cor. 2, 2. Denn in der Wissenschaft des Heils wird ja für alles Uebrige der reichlichste Ersatz geboten. „Glückselig der Mensch, der die Weisheit findet! Sie ist kostbarer als alle Reichthümer, und Alles, was man wünschen mag, ist nicht mit ihr zu vergleichen. Ein Baum des Lebens ist sie denen, die sie erfaßt, und wer sie behält, ist selig.“ Spr. 3, 13—18. — Sollte endlich eine so erhabene und unserm wahren Wohle so ersprießliche Kenntniß unserm Geist, der nach Wahrheit seufzt, nicht die lebhafteste Freude bereiten? Die Religion gibt uns Auskunft über unsere Heimath: wessen Herz wird bei diesem Worte nicht bewegt! Und wie sollte der Gedanke an Gott, dessen Anschauung unsere einstige Seligkeit sein wird, nicht hienieden schon mit Wonne unser Herz erfüllen, das bei Allem, was nur ein Abbild jener Urschönheit ist, schon vor Freude zu erbeben pflegt!

Wollen wir den hohen Werth der Religionswissenschaft schätzen lernen und Fortschritte in ihr machen, so müssen wir so viel möglich mit reinem Herzen

zu ihr hinzutreten. Man hört und lieſt nicht gern von Gott und von der jenſeitigen Welt, wenn das Bewußtſein der Sünde Furcht vor dem Richter einflößt; und leicht empfindet man Widerwillen gegen das Himmliſche, wenn man vom Irdiſchen ſo ganz gefeſſelt iſt. Nur in einem reinen, von keinen Leidenſchaften getrübten Herzen ſpiegelt ſich die Gottheit, wie auch nur eine ruhige Waſſerfläche das Bild der Sonne zurückwirft. — Demuth geziemt ſich wie für jeden Lernenden, ſo beſonders für den, welcher nach der erhabenſten aller Wiſſenſchaften verlangt, die Gott ſelbſt uns gelehrt hat. Der h. Antonius hatte faſt ohne alle Kenntniſſe das Einſiedlerleben begonnen, gelangte aber nach dem Zeugniſſe des h. Auguſtin [1]) zu einem ſolchen Verſtändniß der heil. Schrift, daß er über die ſchwierigſten Stellen Aufſchluß zu ertheilen vermochte. Gott ſelbſt hatte dem demüthigen Jünger den Sinn derſelben aufgeſchloſſen. Das Geräuſch und den Glanz der Hochſchulen meidend und voll Demuth den Augen der Welt ſich entziehend, widmete ſich der h. Bernard in dunkeln Wäldern der Betrachtung himmliſcher Dinge. Gott wurde der Lehrmeiſter des demüthigen Jüngers, und ſeine Schriften ſind noch jetzt Gegenſtand unſerer Bewunderung. Am Fuße des Kreuzes ſuchten der h. Thomas und der h. Bonaventura in kindlicher Einfalt die Löſung ſchwieriger Fragen. Was der himmliſche Vater den Weiſen der Welt entzieht, das offenbart er oft den Kleinen und Demüthigen.

Nichts deſto weniger dürfen wir es an Fleiß von unſerer Seite nicht mangeln laſſen. Wäre es nicht Geringſchätzung der von Gott geoffenbarten Lehre ſelbſt, wenn man faſt keine Zeit und Mühe auf ihre Erfaſſung und Ergründung verwenden wollte? Wieviel Zeit verſchwendet man mit unnützer oder gar gefährlicher und ſündhafter Leſung! Vergeſſen wir nie, daß Eins vor Allem Noth thut, und dieſes Eine iſt die Rettung unſerer Seele durch Kenntniß, Liebe und Dienſt Gottes. Was immer den Eitelkeiten des Lebens geſchenkt wird, iſt verlorne Zeit und Mühe. Eine dem Nachdenken über die Religionswahrheiten gewidmete Stunde wird uns dereinſt mehr Troſt gewähren, als alle die Weltfreuden, die nur zu oft unſer Herz dem Himmliſchen entfremden. Wären uns dieſe Wahrheiten auch hinlänglich bekannt, ſo müßten wir ſie dennoch oftmals dem Geiſte wieder vorführen, theils um ſie nicht zu vergeſſen, theils um ſie tiefer in unſer Gemüth aufzunehmen.

---

[1]) De doctrina christiana l. 1. Prolog.

Vom Glauben überhaupt.

§. 5. Begriff des Glaubens.

Der Glaube ist, als bleibender Zustand betrachtet, eine von Gott verliehene Tugend, oder, als vorübergehender Act betrachtet, eine Beistimmung des Verstandes, wodurch wir Alles unbezweifelt für wahr halten, was Gott geoffenbart hat, und uns durch seine Kirche zu glauben vorstellt.

Wir betrachten den Glauben bald als etwas Bleibendes, als Zustand, Tüchtigkeit oder Eigenheit (habitus), bald als etwas Vorübergehendes, als einzelne That (actus). Etwas Anderes ist z. B. die Klugheit als Eigenheit, etwas Anderes ein einzelner Act der Klugheit. Letzterer kann in einem einzelnen Falle geübt werden, ohne daß Jemand überhaupt klug sei oder die Klugheit als bleibende Eigenschaft besitze, und umgekehrt kann Jemand die Klugheit als Eigenschaft besitzen, ohne sie in diesem Augenblicke in Anwendung zu bringen oder einen Act der Klugheit auszuüben. Aehnliches tritt beim Glauben ein. Jemand kann in einem einzelnen Falle glauben oder einen Act des Glaubens üben, ohne doch die bleibende Quelle oder Tüchtigkeit des Glaubens oder den Glauben als Eigenheit zu besitzen, und wiederum kann er im Besitze dieser Tüchtigkeit oder Eigenheit sein, ohne doch einen Act derselben zu vollziehen. Der Erwachsene, welcher zum Christenthum übertritt, hat zuerst den Glauben als Act; in der Rechtfertigung durch die Taufe wird ihm der Glaube als Tüchtigkeit eingegossen. Umgekehrt empfängt das Kind zuerst (in der Taufe) die Tüchtigkeit des Glaubens; später erst erweckt es Acte des Glaubens. Demnach ist der habituelle Glaube (der Glaube als Zustand) jene Eigenheit, wodurch wir fähig und bereit werden, dem Geoffenbarten beizustimmen; der actuelle Glaube (der Glaube als That) ist diese Beistimmung selbst.

1. Der Glaube des Christen wird also zunächst eine von Gott verliehene Tugend genannt. Unter Tugend verstehen wir überhaupt

eine Eigenschaft, welche den Menschen zu guten Handlungen befähigt. Die Tugend des Glaubens ist demnach jene Eigenschaft, die den Christen zu Acten des Glaubens befähigt. — Sie ist eine von Gott *verliehene*, eine übernatürliche Tugend, weil sie in der Taufe oder überhaupt von Gott eingegossen wird.

Auch derjenige, der vor der Taufe oder vor der Rechtfertigung den ersten Glaubensact erweckt, ist ohne Zweifel zur Erweckung desselben übernatürlich befähigt; er ist aber nicht befähigt durch etwas Bleibendes, durch eine Eigenschaft, sondern durch eine augenblickliche und vorübergehende Hülfe Gottes, welche jene Eigenschaft, den habitus, ersetzt.

2. Kraft des Glaubens halten wir für *unbezweifelt* wahr alles das, was Gott geoffenbart, und zwar deßhalb, weil er es geoffenbart hat. Glauben ist ein unzweifelhaftes, ein *festes* Dafürhalten, und unterscheidet sich vom bloßen *Meinen* oder *Muthmaßen*. Dieses ist ein auf unzuverläßigen Gründen beruhendes Beipflichten und hält deßhalb den Zweifel nicht fern, während Glauben ein feste Ueberzeugung einschließt. „Der Glaube", sagt der Apostel, „ist eine feste Ueberzeugung von dem, was man nicht sieht." Hebr. 11, 1. — *Gegenstand* des Glaubens ist alles *von Gott Geoffenbarte* oder die Offenbarung, die deßhalb zuweilen auch uneigentlich Glaube genannt wird; wir sagen z. B.: der Glaube (d. h. der Inhalt des Glaubens) lehrt u. s. w. *Beweggrund* des Glaubens ist das Ansehen des zu uns redenden Gottes. Glauben überhaupt nämlich heißt der Behauptung eines Andern auf sein Ansehen hin beipflichten, oder etwas für wahr halten, *weil* ein Anderer es gesagt hat. Gott glauben heißt demnach: das, was er gesprochen, auf sein Wort und sein Ansehen hin, d. h. deßhalb weil er unfehlbar und wahrhaftig ist, für wahr halten. So unterscheidet sich Glauben vom Wissen. Letzteres beruhet nicht auf dem Ansehen eines Andern, sondern auf der Einsicht in die Sache selbst. Daß die Sonne größer sei als die Erde, *weiß* der Astronom aus seinen Berechnungen: dasselbe *glaubt* ein Anderer auf das Ansehen der Astronomen. [1]) Das Gesagte stimmt überein

[1]) Ueberhaupt kann von einem Glauben im eigentlichen Sinne nur dann die Rede sein, wenn ein *Anderer* zu uns gesprochen hat. Zwar sagen wir: ich *glaube* dieses oder jenes gesehen zu haben, ich *glaube* meinen Augen, meiner Einsicht ꝛc. Allein im ersten Falle wird ein *Meinen* im Gegensatze zu einer festen Ueberzeugung ausgesprochen, und im zweiten ist der Ausdruck nur bildlich, indem wir unsere Einsicht oder unsere Augen gleichsam als eine zu uns sprechende Person betrachten. Das Zeugniß unserer Sinne oder auch unsers Selbstbewußtseins kann nicht einen eigentlichen Glauben in uns begründen, weil Sinne und Bewußtsein nicht etwas von uns Verschiedenes, nicht eine andere Person, sondern nur wir selbst sind, insofern wir auf besondere Weise gewisse Gegenstände oder Wahrheiten erkennen. Mit Unrecht wird daher jedes unmittelbare, aus Gründen nicht ferner herzuleitende Erkennen ein *Glauben* genannt. Denn wo immer nicht das Ansehen eines Andern, sondern nur

mit folgender Erklärung des Vaticanischen Concils: „Die katholische Kirche bekennt, daß der Glaube eine übernatürliche Tugend ist, durch welche wir, von Gottes Gnade angeregt und unterstützt, das von ihm Geoffenbarte für wahr halten, nicht wegen einer natürlichen Einsicht in die innere Wahrheit der Dinge, sondern wegen des Ansehens des offenbarenden Gottes selbst, der weder irren noch in Irrthum führen kann." [1])

Glaube im eigentlichen Sinne findet also nur dort statt, wo ein auf dem Zeugnisse Gottes beruhendes Fürwahrhalten stattfindet. Ist Jemand vom Dasein Gottes, von einem Fortleben der Seele nach der Trennung vom Leibe nur deßhalb überzeugt, weil beide Wahrheiten durch Vernunftgründe erwiesen werden, so hat er noch keinen Glauben. Ebensowenig ist der Glaube mit dem Gefühle zu verwechseln oder gar für „ein Berührtwerden von der Wahrheit" zu erklären. Jeder Glaube ist wesentlich ein auf der Auctorität des Sprechenden beruhendes Fürwahrhalten. Mit Grund glaubte das Vaticanische Concil den vielen Begriffsverwirrungen gegenüber den allein wahren Begriff des Glaubens entschärfen zu sollen, indem es erklärte: „Wenn Jemand sagt, der göttliche Glaube sei nicht verschieden von dem natürlichen Wissen über Gott und sittliche Dinge, und deßhalb sei zum göttlichen Glauben nicht erforderlich, daß die geoffenbarte Wahrheit wegen des Ansehens des offenbarenden Gottes geglaubt werde, der sei im Banne." [2])

3. Durch die Kirche wird uns das, was wir glauben, vorgestellt. Denn alle geoffenbarte und für die gesammte Menschheit bestimmte Wahrheit ist von Gott in ihr niedergelegt und ihrer Sorgfalt anvertraut; sie bewahrt die Offenbarung vor Beimischung des Irrthums, entscheidet über den richtigen oder von Gott beabsichtigten Sinn der Offenbarung, erfüllt fortwährend den Auftrag: „Gehet hin, lehret alle Völker." Matth. 28, 19. Weil von dieser für Alle bestimmten, der Kirche anvertrauten und durch die Kirche Allen verkündeten Offenbarung hier die Rede ist, deßhalb wird als Gegenstand des Glaubens das

unsere eigene Einsicht oder das Ansichtigwerden des Gegenstandes uns Gewißheit verleihet, kann nicht, wenn man bestimmt sich ausdrücken will, vom Glauben, sondern nur vom Verstehen oder Wissen die Rede sein. In diesem Sinne auch sagt der h. Thomas: Quod dicitur cum assensione cogitare, non dicit totam rationem ejus, quod est credere. Nam per hunc modum etiam qui considerat ea, quæ scit vel intelligit, cum assensione cogitat . . . Actus iste, qui est credere, habet firmam adhaesionem ad unam partem, in quo convenit credens cum sciente et intelligente; et tamen ejus cognitio non est perfecta per manifestam visionem, in quo convenit cum dubitante, suspicante et opinante . . . . Et propter hoc distinguitur iste actus, qui est credere, ab omnibus actibus intellectus, qui sunt circa verum vel falsum. (S. 2. 2. q. 2. a. 1.) Formale objectum fidei est veritas prima, cui inhaeret homo, ut propter eam creditis assentiatur. (Ib. a. 2.) Vgl. unten §. 9.

[1]) Constitut. I. de fide cath. c. 3: Hanc vero fidem, quae humanae salutis initium est, Ecclesia catholica profitetur virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest.

[2]) Constitut. de fide in cap. 3. can. 2.

von Gott Geoffenbarte und zugleich von der Kirche zu glauben Vorgestellte bezeichnet. So unterscheiden wir auch den Glauben, den wir Gott und der Kirche schulden, von dem Glauben, den wir Gott allein schulden. Wenn die Kirche Allen irgend eine Wahrheit als eine von Gott geoffenbarte verkündet, so sind wir nicht nur Gott, sondern auch der Kirche gegenüber zum Glauben verpflichtet: ein solcher Glaube ist ein göttlicher und zugleich ein katholischer (fides divina et catholica), weil Alle bindender. Die Kirche verpflichtet uns zwar, daß wir überhaupt alles von Gott Geoffenbarte glauben; aber sie hebt aus der Gesammtheit des Geoffenbarten nicht jede einzelne Lehre eigens hervor. Wenn es mir nun auf irgend eine Weise bekannt würde, daß in der Gesammtheit des Geoffenbarten irgend eine Lehre enthalten sei, die einzeln oder in bestimmter Fassung von der Kirche bisher nicht erklärt oder vorgetragen wurde, eben weil keine besondere Veranlassung dazu gegeben wurde; so wäre ich Gott gegenüber verpflichtet, diese Lehre, so wie ich sie kenne, zu glauben: mein Glaube wäre ein göttlicher (fides divina); aber er wäre nicht zugleich ein katholischer, d. h. von der Gesammtheit der Gläubigen geforderter, eben weil die Kirche den Gläubigen jene Lehre noch nicht eigens oder in besonderer, bestimmter Fassung vorgetragen hat. — Das hier nur Angedeutete ist im Folgenden weiter zu entwickeln.

§. 6. Dem Glauben nothwendig vorausgehende Acte.

a. Der Mensch erlangt 1. durch Betrachtung der für die Göttlichkeit der Religion sprechenden Zeugnisse die Gewißheit, daß Gott geredet oder etwas geoffenbart habe.

„Die menschliche Vernunft", sagt Pius IX. in seinem Rundschreiben vom J. 1849, „muß, damit sie in einer so wichtigen Sache nicht hintergangen werde oder irre, fleißig nach der Thatsache der göttlichen Offenbarung forschen, um die Gewißheit zu haben, daß Gott gesprochen, und um ihm, wie der Apostel sehr weise lehrt, einen vernünftigen Dienst zu erweisen."

a. Wir können nämlich nicht auf die erforderliche Weise glauben, ohne zuvor vom Bestehen einer göttlichen Offenbarung gewiß zu sein. Denn der Glaubensact, der eine feste Ueberzeugung ist, muß jeden begründeten Zweifel und jede Befürchtung eines Irrthums ausschließen; das aber geschieht nur dann, wenn wir die volle Gewißheit besitzen, daß Gott geredet oder irgend etwas geoffenbart habe. Denn so lange triftige Gründe für das Gegentheil sprechen oder die Offenbarung Gottes uns nicht hinlänglich verbürgt ist, können wir nicht ohne alles Schwanken dem Glauben uns hingeben; es würde uns immer die wohl-

begründete Befürchtung quälen: vielleicht ist dieses gar nicht geoffenbart! Unser Glaube entbehrte also die nothwendige Festigkeit, während er doch nach der Lehre des Apostels „eine gewisse Ueberzeugung von dem ist, was man nicht sieht." Hebr. 11, 1.

b. Wollten wir dennoch ohne hinlängliche Gründe mit aller Zuversicht irgend etwas als göttliche Offenbarung hinnehmen, so wäre unser Verfahren unklug. Gott aber verlangt nicht ein unkluges Verfahren, sondern „einen vernünftigen Dienst." Röm. 12, 1.

c. Das ist auch Lehre der Kirche, welche den Satz verwarf, der Glaube könne bestehen bei einer bloß auf Wahrscheinlichkeitsgründen beruhenden Kenntniß der Offenbarung und bei der Furcht, Gott möge nicht geredet haben. [1]) Reicht eine bloße Wahrscheinlichkeit nicht aus, und muß die Befürchtung, Gott möge nicht gesprochen haben, gebannt sein, dann müssen wir vom Dasein der göttlichen Offenbarung Gewißheit haben. Dasselbe folgt aus der Lehre des Concils von Trient, nach welcher der Glaube niemals auf etwas Unwahres sich beziehe. Dennoch wäre letzteres möglich, wenn er ohne wirkliche Gewißheit vom Dasein der göttlichen Offenbarung bestehen könnte. Denn das, worüber ich keine Gewißheit besitze, kann sich auch anders verhalten, als ich wähne, und so könnte der Act des Glaubens eine Unwahrheit zum Gegenstande haben. In demselben Sinne lehrt das Vaticanische Concil, „damit unser Glaube der Vernunft angemessen sei," habe Gott mit der innern Gnadenhülfe „äußere Beweise seiner Offenbarung" verbunden, nämlich Wunder und Weissagungen, welche „die sichersten und der Fassungskraft Aller angemessene Zeichen der göttlichen Offenbarung sind." [2])

Zwar beruhet die Festigkeit des Glaubens nicht auf der Gewißheit vom Dasein der Offenbarung, als ihrem eigentlichen Grunde, so daß unser Glaube nicht fester wäre als diese vorläufige Ueberzeugung. Die Festigkeit des Glaubens beruhet vielmehr auf der göttlichen Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit selbst und ist ungleich größer als die der vorläufigen Gewißheit vom Dasein der Offenbarung, wie weiter unten zu zeigen ist. Allein diese vorläufige Gewißheit ist eine Bedingung, damit wir uns auf das göttliche Ansehen mit aller Zuverlässigkeit stützen und die Ueberzeugung, welche der Beweggrund des Glaubens zu geben vermag, in uns aufnehmen können.

Diese Gewißheit vom Dasein der christlichen Offenbarung erlangen wir durch die in der Geschichte der Religion schon erörterten Gründe der Glaubwürdigkeit,

[1]) Papst Innocenz XI. verwarf im Jahre 1679 den Satz: Assensus fidei supernaturalis et utilis ad salutem stat cum notitia solum probabili revelationis. imo cum formidine, qua quis formidet, ne non sit locutus Deus.

[2]) Constit. de fide cap. 3.

welche derartig sind, daß sie jeden Verstand leicht überzeugen. „Wie viele, welch' wunderbare, welch' glänzende Beweise", sagt der h. Vater Pius IX., „sind ja vorhanden, durch welche sich die Menschen ganz zuverläßig überzeugt halten müssen, daß die Religion Christi eine göttliche sei, und daß es darum nichts Gewisseres, nichts Sichereres, nichts Heiligeres und auf so festen Gründen Ruhendes gibt, als unser Glaube. Dieser Glaube nämlich, der durch die Geburt, das Leben, den Tod, die Auferstehung seines göttlichen Gründers und Vollenders Jesu Christi, dessen Weisheit, Wunder und Weissagungen besiegelt, allseitig von dem Lichte himmlischer Lehre erglänzt, der, reichbegabt mit himmlischen Schätzen, durch die Vorhersagungen so vieler Propheten, durch den Glanz so vieler Wunder, durch die Standhaftigkeit so vieler Blutzeugen, durch die Verherrlichung so vieler Heiligen gewiß in das hellste Licht gestellt ist; er hat, die heilsamen Gesetze Christi verkündend und gerade aus den grausamsten Verfolgungen immer neue Kraft schöpfend, den ganzen Erdkreis vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange, zu Wasser und zu Land einzig und allein mit der Fahne des Kreuzes durchzogen, den Trug des Götzendienstes zu Boden gestreckt, die Finsterniß der Irrthümer verscheucht, über Feinde jeder Art triumphirt, und alle Völker, Stämme und Nationen, wie immer dieselben in ihrer Lebensweise entmenscht, in Naturanlagen, Sitten, Gesetzen, Einrichtungen verschieden waren, mit dem Lichte der göttlichen Erkenntniß erleuchtet, und dem süßesten Joche Christi unterworfen, Allen verkündend den Frieden, Allen nur Gutes. All dieß erstrahlt doch wohl in einem so hellen Glanze göttlicher Weisheit und Macht, daß Jedermanns Vernunft leicht begreift und einsieht, der christliche Glaube könne nur Gottes Werk sein." [1]) — Zu bemerken ist dabei, daß alle für die Göttlichkeit des Christenthums sprechenden Beweise eigentlich nur Beweise für den göttlichen Ursprung und Charakter der katholischen Kirche sind, daß demnach ihre Lehre die göttliche, und der Sinn, den sie in dieser Lehre findet, der richtige ist. Vergl. Gesch. §. 201. Wir gelangen also auf gleich leichte Weise zur Gewißheit sowohl vom Bestehen einer göttlichen Offenbarung als von ihrem wahren Inhalte.

Es genügt jedoch eine moralische Gewißheit, d. h. eine solche, welche jeden vernünftigen und begründeten, nicht aber jeden selbst unklugen Zweifel ausschließt. Denn eine auf zuverläßigen Gründen beruhende Gewißheit reicht hin, damit wir ohne Schwanken dem Glauben uns hingeben, oder damit der Wille dem Verstande gebiete, sich dem Ansehen Gottes zu unterwerfen; und nur soviel wird erfordert. Unbegründete Zweifel müssen, wie im gewöhnlichen Leben, so auch im Heilsgeschäfte verachtet werden. Es ist demnach nicht erfordert, daß die Beweise für das Dasein der göttlichen Offenbarung so einleuchtend seien, wie eine mathematische Beweisführung, die nicht einmal die Möglichkeit irgend eines auch noch so unbegründeten Zweifels zuläßt. Wer die Göttlichkeit des Christenthums durchaus in Zweifel ziehen will, mag es thun; aber berechtigt ist er nicht, weil seine Gründe nur Scheingründe sind und nur eine thörichte Ueberzeugung geben können.

Es ist ferner nicht eine absolute, d. h. eine für jeden und in jedem Falle ausreichende Gewißheit erfordert, sondern es genügt eine

[1]) Rundschreiben vom Jahre 1846.

respective, d. h. eine solche, welche den jedesmaligen Fassungskräften des Menschen entspricht. Beweisgründe, welche beim Gelehrten vielleicht nicht jeden vernünftigen Zweifel beseitigen, können den Ungelehrten vom Bestehen der göttlichen Offenbarung so überzeugen, daß er ohne alles Bedenken auf das Ansehen Gottes hin glaubt. Daß eine solche Gewißheit genüge, schließen wir aus dem Verfahren der göttlichen Vorsehung, welche die Religion auf einem Wege vorbereiten wollte, der oft nur eine den Fassungskräften des Einzelnen entsprechende Gewißheit gab. „Frage deinen Vater, und er wird es dir verkünden: deine Vorfahren, und sie werden es dir sagen." Deut. 32. 7. Das war die Art, wie der Israelit in spätern Zeiten vom Verkehr Gottes mit seinem Volke in Kenntniß gesetzt werden sollte. Die Versicherungen des Vaters waren eine Bürgschaft, welche wohl die Zweifel eines Kindes, nicht aber jedes Andern beseitigen konnten. Auch jetzt noch erhält das Kind durch die Aussagen der Eltern und Lehrer, der Wilde durch das Wort eines Missionärs von Christus und der Religion Kunde, und auf diese folgt die gänzliche Hingabe an den Glauben. Dabei ist aber wohl zu bemerken, daß, obwohl das Kind irrgläubiger Eltern sich zunächst ebenso an die Aussagen seiner Eltern hält, wie das Kind katholischer Eltern an die Aussagen der seinigen, beide doch nicht in einer durchaus gleichen Lage sind; im Gegentheil, der Unterschied ist ein wesentlicher. Wenn das katholische Kind in einem reifern Alter über die Aussagen seiner Eltern nachdenkt, so wird es bald inne, daß seine Eltern mit der Gesammtheit der Gläubigen aller Länder und aller Jahrhunderte in Verbindung standen, daß folglich ihr Ansehen sich zum Ansehen aller Gläubigen bis zu den Aposteln erweitert. Das Gegentheil wird das irrgläubige Kind finden: es wird, wenn es den von seinen Eltern ihm in die Hand gegebenen Faden abwickelt, bald auf Luther oder Zwingli oder Calvin stoßen; bei diesen Namen aber reißt der Faden, und das protestantische Kind wird inne, daß das Ansehen seiner Eltern nicht so gut begründet war, wie das Ansehen der katholischen Eltern.

Ueberhaupt pflegt sich die Vorsehung der Fassungskraft, der Stimmung, selbst den Beschäftigungen jedes Einzelnen anzupassen, und deßhalb sind die Anlässe zur Bekehrung so verschieden. Wären diese Gründe auch nicht stichhaltig für jeden, so sind sie es doch für denjenigen, der den nothwendigen Schlüssel zum Verständniß derselben in der Seele trägt, sie mit andern in Verbindung bringt und zu allgemein stichhaltigen erweitert. [1])

[1]) Mancher wurde für die katholische Religion begeistert, weil er bemerkte, daß nirgend als in ihr das Princip von allem dem gefunden werde, was schön in der

Rathsam ist jedoch, auch dem Kinde einige jener zahlreichen und faßlichen Beweise der Glaubwürdigkeit unserer Religion vorzulegen, um es frühzeitig in den Stand zu setzen, Zweifel, die bei erweitertem Gesichtskreise ihm aufsteigen könnten, leicht zu zerstreuen. Aber auch in dem Falle, wo kein völlig ausreichender Unterricht ihm zu Theil geworden wäre, würde es doch keineswegs berechtigt sein, später wegen etwaiger Zweifel den Glauben aufzugeben. Denn einerseits sind die Beweggründe oder Beweise der Glaubwürdigkeit derartig, daß sie um so überzeugender wirken, je mehr sie erwogen werden, und andererseits läßt sich erwarten, daß Gottes Güte durch innere Erleuchtungen und Anregungen, denen man nie widerstehen darf, jedem um so mehr zuvorkommen werde, je geringer seine Fähigkeit zu eigenen Forschungen ist. Die Erfahrung bestätigt diese Annahme. Das Nähere später, §. 15, wo von den Eigenschaften des Glaubens die Rede sein wird.

b. Auf die Ueberzeugung vom Bestehen der göttlichen Offenbarung folgt 2) der praktische Schluß: ich darf und muß glauben, oder ich habe die Pflicht zu glauben.

„Wer sieht nicht," schreibt der h. Augustin, [1]) „daß das Denken dem Glauben vorangeht? Niemand glaubt, ohne zuvor gedacht zu haben, er müsse glauben." Ohne einen solchen Schluß wird es nicht zur That kommen. Wie viele sind von der Göttlichkeit der Religion überzeugt, ohne doch, in sich selbst einkehrend, den Schluß zu ziehen: ich muß glauben! Diese Ueberzeugung von unserer Verpflichtung zu glauben muß ebenfalls zur moralischen Gewißheit gesteigert sein. Denn nur wenn diese vorhanden, geschieht die Hingabe an den Glauben ohne alle Uebereilung und Vermessenheit, und kann der Glaube selbst, da keine

---

Kunst ist. Nicht jedem möchte diese Verbindung zwischen Schönheit in den Formen und Wahrheit der Religion so einleuchten, daß er durch sie für die Kirche gewonnen würde. Andere traten wie in den ersten so in den letzten Jahrhunderten zur katholischen Kirche über, weil sie sich zunächst überzeugten, daß die Lehren derselben mit der Vernunft und den Grundsätzen einer gesunden Philosophie durchaus im Einklange stehen. — De Coux, welcher die Staatsökonomie zum Gegenstand seiner Studien gemacht hatte, erzählt, er sei zur Annahme des katholischen Glaubens veranlaßt worden, weil er bei seinen Studien genöthigt worden sei, zu bekennen, daß bloß die Grundsätze der katholischen Moral ein haltbares Fundament für die Principien jener Wissenschaft gewähren. Adam Müller wurde katholisch, indem er dieselben Ereignisse, welche von Manchen als ein Beweis der demoralisirenden Wirkung der katholischen Religion betrachtet wurden, genau beobachtete, und die traurigen Vorfälle der französischen Revolution sorgfältig und durch tiefe Studien untersuchte. S. Wiseмann: Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der katholischen Kirche. I. §. 9. — Der berühmte La Harpe, welcher eine Zeit lang mit den Helden des Unglaubens gemeinsame Sache gemacht hatte, richtete später, von seinen Verirrungen zurückgekehrt, folgende Worte an die früheren Genossen: „Ich bin Christ, weil ihr es nicht seid. Eine Religion, welche die Todfeinde jeder guten Sitte, jeder Tugend, jeder Menschenwürde zu ihren Todfeinden hat, ist nothwendig eine Freundin der guten Sitten, der Tugend, der Menschenwürde; sie ist folglich gut". — Wollen wir jedoch solche Anlässe, die Einzelnen als Beweisgründe für die Göttlichkeit der Kirche gelten, weiter verfolgen, so sehen wir alsbald ein, daß sie sich immer auf einen oder den andern der von den Theologen allgemein angeführten Beweise zurückführen lassen. Bald ist die Erhabenheit der katholischen Lehre das, was unter irgend einer Form Bewunderung erregte; bald die gesegnete Wirksamkeit der Kirche, bald die Heiligkeit einzelner ihrer Glieder u. s. w.

[2]) De praedest. Sanct. c. 2.

begründete Zweifel über unsere Verpflichtung im Herzen entstehen, die gehörige Festigkeit besitzen.

Der hier bezeichnete Gang wird vom Erwachsenen, der sich zum Glauben bekehrt, gewöhnlich innegehalten werden. Jene, welche im Glauben geübt sind, werden dagegen gewöhnlich das Bestehen der Offenbarung und die Pflicht, sie anzunehmen, in einem und demselben Acte erfassen oder sogar ohne ausdrückliche Erwägung der Beweise für die Glaubwürdigkeit sogleich zum Acte des Glaubens schreiten. Denn sie haben nun einmal die Gewißheit, daß die Thatsache der Offenbarung auf unumstößlichen Gründen beruht, und sind deßhalb nicht gedrungen, diese Gründe jedesmal insbesondere zu erwägen.

c. Der Mensch muß, um zu glauben, 3) glauben wollen; durch die Kraft des Willens muß der Verstand bestimmt werden, der göttlichen Offenbarung beizupflichten.

Der Glaubensact selbst ist ein freiwilliger. Auch nachdem wir die für die Offenbarung sprechenden Beweise erwogen und uns von der Verpflichtung zu glauben überzeugt haben, ist es unserm Willen anheimgegeben, ob er den Verstand zur Beistimmung vermögen will oder nicht. Der Glaube ist nicht bloß in dem Sinne frei, daß es von meinem Willen abhängt, die für die Offenbarung sprechenden Beweise zu erwägen oder nicht zu erwägen. Zwar wird der Glaubensact selbst nicht durch den Willen, sondern durch den Verstand vollzogen: denn der Wahrheit zustimmen ist Sache des Verstandes. Der Wille aber lenkt den Verstand und vermag ihn zur Beistimmung. Daß der Glaubensact in diesem Sinne vom freien Willen abhängt, wird durch viele Gründe erwiesen.

1. Unser Glaube bezieht sich auf Gegenstände, die nicht nur unsern Sinnen und unserm gewöhnlichen Gedankenkreise fern liegen, sondern großentheils geheimnißvoll und unbegreiflich sind. Wir werden demnach leicht versucht werden, wie im gewöhnlichen Leben beim Berichte über etwas Unbegreifliches, so auch bei der Offenbarung mit Thomas zu sprechen: wenn ich es nicht sehe, so glaube ich es nicht! Da dennoch das Sehen uns nicht gestattet wird, so muß der Wille die Widersetzlichkeit des Verstandes, der nur annehmen will, was er begreift, überwältigen und ihn unter das Joch des Glaubens beugen. Sind auch gewisse Wahrheiten, welche die Offenbarung uns zu glauben vorstellt, durch die Vernunft uns schon bekannt, z. B. das Dasein, die Wahrhaftigkeit Gottes ꝛc., so treten doch dieselben, insofern wir sie nicht wegen unserer Einsicht, sondern bloß auf die Aussage Gottes annehmen sollen, wieder in das Dunkel zurück, das mit dem Glauben stets verbunden ist.

2. Erwäge man überdieß, welchen Einfluß die Leidenschaften des Herzens auf den Verstand zu üben vermögen! So leicht der Glaube an das ist, was man wünscht, so schwer glaubt man das, was dem

leidenschaftlichen Herzen zuwider ist. Mancher sträubt sich gegen die Ueberzeugung und nährt endlose Zweifel eben deßhalb, weil er weiß, daß die Religion seine Handlungen und Neigungen verdammt. „Gott hat", sagt Fénelon [1]), „Licht und Schatten so mit einander vereint, daß diese Mischung eine Quelle des Lebens für die wird, welche die Wahrheit suchen, und ein Abgrund von Finsterniß für jene, welche sie bekämpfen, um ihren Leidenschaften zu schmeicheln." Allein während das Dunkel oder gleichsam die Schattenseite der Offenbarung dem Lasterhaften die Möglichkeit gestattet, im Unglauben zu verharren, tritt ihm doch auch die Lichtseite deutlich genug entgegen, daß er für seine Widersetzlichkeit gegen Gott keine Entschuldigung findet. [2])

---

[1]) Entretien avec Ramsai.

[2]) Wie sehr das leidenschaftliche Herz gegen die Ueberzeugung des Verstandes sich zu sträuben vermag, zeigte sich besonders am Könige von Bungo in Japan, der mit dem h. Franz Xaver in Berührung kam. Dieser König war erst 25 Jahre alt, sehr verständig, großmüthig und leutselig, aber allzusehr von Sinnenlust befangen. Das schon früher in ihm erwachte Verlangen, den berühmten Xaver, von dessen wunderbarem Wirken er so viel vernommen hatte, zu sehen, ward noch gesteigert durch den Bericht eines Edelmannes, der Zeuge von der großen Verehrung gewesen, welche die Portugiesen gegen den Heiligen trugen. Der König sandte ihm ein Schreiben folgenden Inhalts: „Vater Bonze (Benennung der japanesischen Priester)! Möge deine glückliche Ankunft in meinen Staaten deinem Gott so wohlgefällig sein, als der Klang der Lobgesänge, durch welche die Heiligen ihn verherrlichen . . . Da ich von Gott nicht werth befunden worden, dir gebieten zu dürfen, so bitte ich dich flehentlich, du wolleſt hierher kommen und vor dem Thore meines Palastes, wo ich mit Verlangen deiner harren werde, anklopfen. Ich beuge mich indessen tief zur Erde nieder und bete auf meinen Knieen zu deinem Gott, den ich als den Gott der Götter, als den mächtigen Beherrscher der Größten und Besten, die im Himmel leben, erkenne, er wolle die Großen dieser Welt inne werden lassen, wie sehr dein heiliges, in Armuth zugebrachtes Leben ihm wohlgefällig sei, auf daß die Kinder unsers Fleisches nicht ferner durch die trügerischen Versprechungen der Welt irre geführt werden". Nichts gleicht der Pracht und der Herzlichkeit, mit der Xaver vom Könige empfangen wurde. Der Heilige erklärte ihm in gedrängter Kürze den Inhalt der christlichen Lehre, worauf der König ausrief: „Ach, wer wird wohl jemals das tief verborgene Geheimniß erfahren, weßhalb Gott zugelassen hat, daß wir in Blindheit lebten, während er diesem portugiesischen Bonzen sein Licht so hell leuchten ließ! Denn jetzt sind wir selber Zeuge dessen, was der Ruf uns von ihm verkündete. Wir überzeugen uns selbst, daß Alles, was dieser Mann Gottes sagt, auf so klare und unumstößliche Beweise sich stütze und dem Lichte unserer Vernunft so entsprechend sei, daß jeder, der es nur mit unbefangenem Sinne prüft, einsehen muß, wie die ganze christliche Lehre das ächte Gepräge der Wahrheit trägt und kein Satz mit dem andern im Widerspruch steht. Anders verhält es sich mit unsern Bonzen . . . ." Dennoch war der König noch keineswegs gesonnen, das Christenthum anzunehmen; umsonst führte ihm Xaver die Vergänglichkeit alles Irdischen lebhaft vor die Seele, um ihn den schmählichen Fesseln der Sinnenlust zu entreißen. Zwar füllten sich die Augen des Königs bei den Ermahnungen des Heiligen mehrmal mit Thränen; aber zum Entschlusse, Christ zu werden, gelangte er jetzt noch nicht. Erst einige Jahre später beherzigte er mit dem ganzen Ernst seiner Seele die oft wiederholten Ermahnungen und Warnungen; da begann er ein neues, unbescholtenes Leben und nahm endlich mit der Taufe das Christenthum an. (Leben des h. Franz Xaver.)

Aehnliches wiederholt sich noch täglich. „Ich kann Ihnen mit vollständiger Sachkenntniß versichern", so schrieb P. Werner, Missionär in China, am 14. November 1851, „daß die Heiden von Tsum-ming nicht aus Mangel an Aufklärung die Wahrheit von sich stoßen, sondern aus Verdorbenheit ihres kranken, von ekelhafter Fäulniß angesteckten Herzens . . . . Ich will Ihnen mit kurzen Worten ein Beispiel an-

3. Das dem Glauben anhaftende Dunkel wird auch durch die Beweisgründe für die Göttlichkeit der Offenbarung nicht völlig aufgehellt. Zwar stehen die Thatsachen, welche den göttlichen Ursprung der Religion darthun, so fest, daß sie keinen gegründeten Zweifel zu lassen; sie sind aber theils durch Zeit und Raum so von uns getrennt, theils so in einander verschlungen, theils auch an und für sich so wunderbar und unbegreiflich, wie z. B. die Auferstehung Christi, daß wir auch bei ihnen wieder die Schattenseite mehr als die Lichtseite in's Auge fassen können. Unklug handeln wir freilich, so oft wir statt der triftigen in ihnen enthaltenen Beweisgründe den nichtigen Schatten eines unbegründeten Einwurfes umfassen; aber wir können es doch, wenn wir, thöricht genug, es wollen; können mehr der unbedeutenden Dunkelheit als dem strahlenden Lichte das Auge zuwenden. Wie nun das Herz bei einem noch so guten Gegenstande auf den Mangel mehr als auf die Vorzüge achten und ihm deßhalb entsagen kann, so kann auch der Verstand, dem das Dunkel eben so zuwider ist, wie der Mangel dem Herzen, eben auf dieses Dunkel achten und so der Wahrheit seine Beistimmung vorenthalten. Daß er es nicht thue, hängt von der Freiheit des Willens ab.

4. Der Glaube ist sicher verdienstlich. Das aber wäre er nicht, wenn er nicht der Freiheit des Willens anheimgestellt wäre; denn Verdienst gebührt nur einer Handlung, die, während sie unterlassen werden konnte, dennoch verrichtet wurde. Deßhalb erscheint auch in der h. Schrift der Glaube als mit dem freien Willen des Menschen wesentlich verbunden. Der Apostel spricht von „einem Gehorsam gegen den Glauben." Röm. 1, 5. Gehorsam aber ist dem Willen eigen.

---

führen, das Ihnen die allgemeine Stimmung anschaulich machen wird. Ein reicher Heide, Freund und Nachbar einer guten christlichen Familie, hat in seinem Hause einen gelehrten, höflichen, in seinem Wandel unbescholtenen Baccalaureus als Lehrer angestellt. Vor Kurzem lieh ich Letzterem zwei vortreffliche Bücher, die von der Religion handeln; er las sie ganz aus und schrieb sogar den dichten Band mit eigener Hand ab. Eines Tages befand er sich allein mit seinem Hausherrn und schien in seine Lesung ganz vertieft zu sein; dieser fragte ihn, was er denn Wichtiges in seinen Büchern finde. „Wir Heiden", gab ihm der Gelehrte zur Antwort, „haben den gesunden Menschenverstand nicht mit all' unserm Flitterkrame; was mich anbelangt, so kann ich unsern Fabeln keinen Glauben beimessen. Alles, was die Christen behaupten, ist die reinste Wahrheit". — „Wie so das?" unterbrach der Hausherr. — „Es ist nicht anders" fuhr der Baccalaureus fort; „bei uns ist Alles auf den Sand gebaut; diese hingegen wissen, woher sie kommen und wohin sie gehen". Dieses Gespräch wurde von einem jungen Neophyten, der sich in einem Nebenzimmer befand, vernommen. Haben sich nun diese zwei Heiden nach einem solchen Geständnisse bekehrt? Keineswegs, wenigstens bis jetzt noch nicht; sie erweisen sich sehr freundlich gegen mich, kommen bisweilen zu mir, mich zu begrüßen, aber sie lassen es, wie noch viele Andere, dabei bewenden". Jahrbücher der Verbreitung des Glaubens. 1853. V.

Als der Cardinal von Cheverus, seit 1810 Bischof von Boston, nach Europa zurückberufen wurde, hörte man Protestanten sagen: „Nie haben wir einen bessern Priester gekannt; aber es war Zeit, daß er abreisete; denn er hätte uns zuletzt noch alle zu Katholiken gemacht". Zeitschrift für Phil. und Theol. Heft 19. S. 241.

Auf die zu Rom lebenden Juden, welche das Evangelium nicht annahmen, wendete der h. Paulus die Worte des Propheten Isaias an: „Das Herz dieses Volkes ist verstockt: mit den Ohren hören sie schwer, und die Augen haben sie zugethan, damit sie nicht etwa mit den Augen sehen, und mit den Ohren hören, und mit dem Herzen verstehen, und sich bekehren, und ich sie heile." Apstg. 28, 27. Sie glaubten nicht, weil sie nicht glauben wollten; folglich ist Glaube und Unglaube dem menschlichen Willen anheimgegeben. Deßhalb lehrt der h. Augustin: [1]) „Viel kann der Mensch thun, ohne zu wollen; Niemand aber kann, ohne zu wollen, glauben." Im Anschluß an Schrift und Ueberlieferung lehrt das Vaticanische Concil die Freiheit des Glaubens, indem es die Lehre verwirft, welche sagt, „die dem christlichen Glauben eigene Beistimmung sei nicht frei, sondern werde durch die Vernunftbeweise nothwendig hervorgerufen." [2])

5. Lehrt endlich nicht die Erfahrung aller Zeiten, daß Tausende von der Möglichkeit, die göttliche Offenbarung zurückzuweisen, stets einen traurigen Gebrauch machten? Und doch boten sich auch ihnen alle jene Beweise für die Glaubwürdigkeit derselben dar, die Andern genügten.

Zwar lesen wir: „Du glaubst, daß ein einziger Gott ist: du thust wohl daran: aber die Teufel glauben es auch, und zittern." Jac. 2, 19. Einen aus freiem Willen hervorgehenden Glauben können wir bei den Teufeln nicht voraussetzen, sind aber auch nicht genöthigt, einen dem unsrigen ähnlichen Glauben bei ihnen anzunehmen. Ihr Glaube an das Dasein Gottes ist mehr ein natürliches Erkennen, das wegen ihrer höhern Geisteskräfte auch zu einem weit höhern Grade von Gewißheit gesteigert sein kann als bei uns. Falls aber von einer Kenntniß Gottes aus der Offenbarung die Rede ist, so sind sie wiederum wegen der Schärfe ihrer Verstandskräfte, mit denen sie die Beweise für das Dasein der Offenbarung ungleich tiefer durchdringen als wir, zur Annahme dessen genöthigt, was wir bei unserer weniger klaren Erkenntniß aus freiem Willen glauben. [3])

§. 7. Uebernatürlichkeit des Glaubens.

a. Uebernatürlich, d. h. von Gott auf besondere Weise verliehen, eine höhere Gabe und eine Wirkung der göttlichen Gnade ist der Glaube, mag er als Tugend oder als Act verstanden werden.

Betrachten wir ihn 1. als Tugend oder Glaubenstüchtigkeit, so ist er eine höhere Gabe Gottes, weil er, wie schon gesagt, in der Taufe

[1]) In Joan. tract. 26.

[2]) Constit. 1. in cap. 3 can. 5. Si quis dixerit, assensum fidei christianae non esse liberum, sed argumentis humanae rationis necessario produci, anathema sit.

[3]) S. Thom. 2. 2. q. 5. a. 2. (Daemones) vident multa manifesta indicia, ex quibus percipiunt, doctrinam Ecclesiae a Deo esse; quamvis ipsi res ipsas, quas Ecclesia docet, non videant, puta Deum esse trinum et unum, vel aliquid

oder überhaupt von Gott eingegossen wird. In der Lehre von den Tugenden und der Rechtfertigung ist dieses genauer zu entwickeln.

Aber auch 2. als Act betrachtet, ist der Glaube eine Wirkung der göttlichen Gnade. Ohne hier in die Lehre von der Gnade, die im 4. Bande erörtert wird, eingehen zu wollen, haben wir uns vorläufig nur den Grundsatz zu merken, daß zum Uebernatürlichen nur das Uebernatürliche befähigen kann, weil Zweck und Mittel stets im Verhältnisse stehen müssen. Das Ziel, zu dem der Glaube führt, ist Gott als Urheber und Quelle einer übernatürlichen Seligkeit. Folglich muß auch der Glaube übernatürlich sein, d. h. er darf nicht einzig auf menschlichen Kräften beruhen, sondern die Verstandesthätigkeit, die wir Glaube nennen, muß durch die Gnade angeregt und geleitet, mithin der Verstand, da der Glaube ein Act des Verstandes ist, erleuchtet werden. Diese Erleuchtung ist nach der gewöhnlichen Lehre nicht nur bei dem erfordert, welcher den Glauben noch nicht als Zustand oder Befähigung besitzt, wo dann die wirkliche Gnade an die Stelle der bleibenden Befähigung tritt, sondern auch bei jenen, die in der Rechtfertigung jene Befähigung selbst schon erlangt haben. Denn ohne besondere Einwirkung und Anregung wird die Fähigkeit nicht zur That.

b. Uebernatürlich ist auch die Glaubenswilligkeit oder der dem Glauben vorhergehende gute Wille (pia affectio).

1. Durch diesen nämlich wird der Verstand zum Glauben bestimmt: der Mensch glaubt, weil er, nachdem er die Pflicht zu glauben eingesehen, glauben will. Aber zum Uebernatürlichen kann nur das Uebernatürliche anregen, vorbereiten und geneigt machen, weil auch hier der Grundsatz gilt, daß Mittel und Zweck im Einklange stehen müssen. — 2. Noch mehr leuchtet dieses ein, wenn wir erwägen, daß in dem Willen das eigentliche Verdienst des Glaubens liegt, wie denn überhaupt alles Verdienst dem Willen zugeeignet wird. Ein übernatürlicher Lohn aber kann nur einer übernatürlichen Thätigkeit zugetheilt werden. Folglich muß der dem Glauben vorangehende gute Wille übernatürlich, d. h. eine Wirkung der Gnade sein. — 3. Bedenken wir nun noch, wie mächtig der Mensch zu den Erdengütern hingezogen wird, wie sehr die Lehre von einem übernatürlichen Vergelter in seinem Sinnenleben ihn oft beunruhigt, wie wenig die meisten geoffenbarten Wahrheiten seinem stolzen Verstande zugänglich sind, dann begreifen wir leicht, daß er, nur auf eigene Kräfte gestützt, zu der überirdischen Höhe des Glaubens sich nicht erheben wird. Daher schreibt der Apostel von

hujusmodi . . . (Daemones) coguntur ad credendum ex perspicacitate naturalis intellectus . . . Hoc ipsum daemonibus displicet, quod signa fidei sunt tam evidentia, ut per ea credere compellantur.

der gesammten, zum Heile führenden Thätigkeit, zu der ohne Zweifel auch die Glaubenswilligkeit gehört: „Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirket." Phil. 2, 13. Und das zweite Concil von Orange oder Oranien (J. 529) erklärt: „Wenn Jemand sagt, daß sowohl das Wachsthum als der erste Anbeginn des Glaubens, und jene erste Regung des Herzens, durch welche wir an denjenigen glauben, der den Sünder rechtfertigt, nicht eine Wirkung der göttlichen Gnade ist, sondern daß die Fähigkeit dazu natürlicher Weise in unserm Herzen sich bildet, der widerspricht der apostolischen Glaubenslehre." [1])

c. Selbst der praktische Schluß oder die an die Betrachtung der Beweise für die Glaubwürdigkeit sich reihende Folgerung: ich muß glauben, ist eine Wirkung der Gnade.

1. Denn unter allen dem Glauben vorangehenden Gedanken findet sich keiner, der zum Glauben selbst so stimmt und vorbereitet, wie jener. Kann aber nur das Uebernatürliche zum Uebernatürlichen eigentlich vorbereiten, so muß jener mit dem übernatürlichen Glauben so innig zusammenhangende Schluß selbst übernatürlich sein. Er ist gleichsam der Anfang des Glaubens und liegt daher nicht in den Kräften des Menschen. — 2. Würde auch zugegeben, Jemand könne durch das Nachdenken über die Beweise für die Offenbarung auf rein natürlichem Wege die ihn betreffende Pflicht, zu glauben, herleiten, so wäre diese Erkenntniß als eine rein natürliche nicht eine solche, wie sie für den ihr sich anschließenden Act des Willens erfordert wird. Ein übernatürlicher Willensact setzt auch einen übernatürlichen Act des Verstandes als nächste Quelle voraus. — 3. Dahin zielen die Worte des Apostels: „Wir sind nicht tüchtig, durch uns selbst etwas zu denken, wie aus eigener Kraft, sondern unsere Tüchtigkeit ist aus Gott." 2. Cor. 3, 5. Das schon angeführte zweite Concil von Oranien entschied: „Wenn Jemand behauptet, er könne durch die Kraft der Natur etwas Gutes, das zum Heile des ewigen Lebens frommt, denken, so, wie es zuträglich ist, oder es wählen, oder der Predigt des Heils, d. h. des Evangeliums, beistimmen, ohne Erleuchtung und Einflößung des h. Geistes.... der ist im Geiste des Irrthums befangen." [2])

---

[1]) Conc. Arausic. II. can. 5.

[2]) Daß der Glaube nicht einzig das Erzeugniß des menschlichen Verstandes und überhaupt bloß natürlicher Thätigkeit sei, lehrt schon das Beispiel erleuchteter und frommer Seelen, die oft nur im Gebete, in der Betrachtung und im Lesen frommer Bücher Kraft und Stärkung gegen beunruhigende Glaubenszweifel finden. Der durch Wissenschaft und Frömmigkeit gleich ausgezeichnete spanische Priester Balmes sagts einst zu zweien seiner Freunde: „Ihr wißt, daß der Glaube tief in meinem Herzee wurzelt. Und dennoch kann ich kein verbotenes Buch lesen, ohne das Bedürfniß zu fühlen, mich wieder durch das Lesen der h. Schrift, der Nachfolge Christi und den

Die bloß speculative, auf der Erwägung der Beweise für die Glaubwürdigkeit der Religion beruhende Ueberzeugung, daß sie wirklich göttlichen Ursprunges sei, ist nicht nothwendig immer übernatürlich oder die Frucht der Gnade.

---

sel. Ludwig von Granada in die rechte Stimmung zu versetzen." Hieraus mag man zugleich abnehmen, welchen Gefahren jene sich aussetzen, welche nicht aus Pflicht, wie Balmes, und voll Mißtrauen gegen sich, sondern aus Neugierde und mit hochmüthiger Zuversicht glaubenswidrige Schriften lesen. — Derselbe Gelehrte schreibt: „Ich erinnere mich noch, wie im Laufe meiner theologischen Studien die Lehre erklärt wurde, daß der Glaube eine Gabe Gottes sei, und daß für ihn weder die Wunder, noch die Prophezeihungen, noch andere Beweise, welche die Wahrheit der Religion klar zeigen, hinreichen; sondern daß außer den motivis credibilitatis den Beweisen für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung) noch die Gnade des Himmels dazu nothwendig; daß neben den Beweisen, welche sich an den Verstand wenden, auch eine pia motio voluntatis, eine h. Anregung des Herzens, erforderlich sei; und ich gestehe offen, daß ich diese Lehre damals nicht recht verstehen konnte. Um sie zu begreifen, war es für mich nöthig, jenen Aufenthaltsort zu verlassen, wo nur die Athmosphäre des Glaubens geathmet wurde, und in der Welt in andere sehr verschiedenartige Verhältnisse und in Berührung mit allen Classen von Menschen zu kommen. Da erst verstand ich vollkommen und fühlte lebhaft, wie groß die Wohlthat sei, die Gott den wahren Gläubigen zukommen läßt, und wie beklagenswerth jene sind, die sich in ihrem Glauben allein auf Vernunftgründe stützen wollen, die nur die Wissenschaft anrufen und die Gnade vergessen. Zu wiederholten Malen ist es mir begegnet, mit Menschen zusammenzukommen, die, wie es mir schien, eben so gut wie ich die Gründe einsahen, welche für unsere h. Religion sprechen: und dennoch glaubte ich, und sie glaubten nicht. Woher diese Erscheinung? fragte ich mich selbst. Und ich konnte mir keine andere Rechenschaft davon geben, als auszurufen: „Barmherzigkeit des Herrn ist es, daß wir nicht vernichtet sind." — Wissen Sie, mein Freund, was das erste ist, das ein Katholik thun muß, wenn er einem Ungläubigen begegnet, an dessen Bekehrung er arbeiten will? Sie glauben ohne Zweifel, daß dann vor allem Andern die Apologien der Religion nachgeschlagen werden müssen, daß man die Hauptpuncte über die wichtigsten Materien durchgehen, die Gelehrten befragen, mit einem Wort, sich mit Argumenten wie ein Soldat mit Waffen ausrüsten müsse. Allerdings, man darf es nicht vernachlässigen, sich auf Alles vorzubereiten, das zur Sprache kommen könnte; aber vor Allem, ehe man noch dem Ungläubigen die Gründe auseinander legt, muß man für ihn beten. Sagen Sie mir, wer hat mehr Bekehrungen bewirkt, die Gelehrten oder die Heiligen? Der h. Franz von Sales hat kein Werk geschrieben, das in polemischer Hinsicht die Geschichte der Veränderungen der protestantischen Kirche von Bossuet erreichte, und ich zweifle gleichwohl nicht, daß die Bekehrungen, welche dieses Werk bewirkt hat, obgleich sie viele sind, denen bei weitem nicht gleichkommen, die wir der englischen Salbung des h. Bischofs von Genf verdanken." Balmes, Briefe an einen Zweifler, übersetzt von Lorinser, 7. Br.

Der h. Dominicus, der so viele Albigenser zur Kirche zurückführte, war von der hier ausgesprochenen Wahrheit sehr tief durchdrungen. Als einst eine Zusammenkunft mit den Irrgläubigen stattfinden sollte, und ein Bischof Anstalt traf, mit einem seiner Würde entsprechenden äußeren Glanze sich dahin zu begeben, sprach der h. Dominicus zu ihm: „Nicht so, mein Herr und Vater, nicht so dürfen wir mit den Kindern des Hochmuths verfahren. Diese Gegner der Wahrheit müssen durch Beispiele der Demuth, Geduld, Frömmigkeit und aller Tugenden überzeugt werden. Bewaffnen wir uns deßwegen mit Gebet, und unsere Personen mit den Zeichen der Demuth schmückend, wollen wir mit bloßen Füßen diesem Goliath entgegenschreiten." Der Bischof genehmigte diesen frommen Rath, und beide legten ihre Fußbekleidung ab. Da sie aber des Wegs nicht kundig waren und sich der Führung eines Ketzers, den sie für einen Rechtgläubigen hielten, überließen, so lockte sie dieser aus Tücke in ein Gehölz voll Dornbüschen und stachelichtem Gestrüppe, daß ihre Füße verwundet wurden und das Blut bald herablief. Der Kämpfer Gottes aber ermahnte geduldig und fröhlich seine Gefährten, für dieses Leiden dankbar zu sein. „Denn" sagte er, „habt Vertrauen auf den Herrn, liebe Brüder, der Sieg ist uns gewiß, weil er so gnädig ist, uns unsere Sünden durch unser Blut abbüßen zu lassen." Der Ketzer, der sie führte, wurde von der fröhlichen Geduld, sowie von der Rede des Heiligen so tief bewegt, daß er seine Tücke gestand und die Ketzerei abschwur.

Denn einerseits sind jene Beweise so einleuchtend, daß sie, wenigstens in vielen Fällen, eine natürliche Gewißheit erzeugen können, und andererseits steht diese Ueberzeugung nicht in so unmittelbarer Beziehung zum Glauben, wie der oben erwähnte praktische Schluß. Wie viele sind von der Wahrheit der Religion überzeugt, ohne doch je zu dem Entschlusse, den Glauben anzunehmen, zu gelangen. [1])

§. 8. Beweggrund des Glaubens.

Wir müssen alles von Gott Geoffenbarte für wahr halten, weil Gott, der gesprochen, die unendliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit ist, d. h. nicht irren und nicht trügen kann.

Bemerken wir zunächst, daß wir, wie im Menschen, so in Gott eine zweifache Wahrheit unterscheiden können: Wahrheit im Erkennen und Wahrheit im Reden. Wahrheit im Erkennen ist überhaupt eine Uebereinstimmung des Erkennens mit seinem Gegenstande. Zur Wahrheit des Erkennens gehört in Gott, daß ihm Nichts verborgen ist und er in keinen Irrthum geführt werden kann. Die Wahrheit im Reden oder die Wahrhaftigkeit ist Uebereinstimmung der Rede mit dem Erkennen oder dem Gedanken. Sie ist eine sittliche Tugend und besteht darin, daß Jemand stets die Wahrheit zu sagen d. h. gemäß dem, was er als Wahrheit erkennt, zu reden gewillt sei. Da diese Eigenschaft keine Unvollkommenheit einschließt, so findet sie sich auch in Gott und zwar im höchsten Grade. Auf zweifache Weise aber kann die Wahrhaftigkeit in Gott gedacht werden: in ihrer Bethätigung und ohne Bethätigung nach Außen. Hätte Gott nicht gesprochen, so wäre er doch, als der unendlich Vollkommene, im Besitze der Wahrhaftigkeit gewesen; denn er hätte den Willen gehabt, falls er sprechen würde, seine Rede dem Erkennen gemäß einzurichten. Aber ohne Rede, ohne Offenbarung hätte er die Wahrhaftigkeit nach Außen nicht bethätigt. Nennen wir Gottes Wahrhaftigkeit neben seiner Untrüglichkeit den Beweggrund des Glaubens, so verstehen wir die Wahrhaftigkeit in ihrer Bethätigung nach Außen. [2])

1. Damit wir der Aussage eines Menschen Glauben schenken, müssen zwei Bedingungen eintreffen: wir müssen von seiner Kenntniß sowohl als seiner Wahrhaftigkeit überzeugt sein. Denn fehlt ihm Kenntniß, so kann er uns bei dem besten Willen statt der Wahrheit Irrthum mittheilen, und fehlt die Wahrhaftigkeit oder der Wille, seiner

---

In der Gegend von Toulouse lebten einige edle Frauen, welche, von dem strengen Lebenswandel der Ketzer geblendet, sich von dem wahren Glauben abgekehrt hatten. Dominicus besuchte sie im Anfange der Fastenzeit und bat um gastfreundliche Aufnahme in der Absicht, sie in den Schooß der h. Kirche zurückzuführen. Allein er vermied es, in die Erörterung irgend einer religiösen Streitfrage einzugehen, sondern beschränkte sich mit seinem Begleiter darauf, während der ganzen Fasten nur Brod zu essen und Wasser zu trinken. Eben so verlangten sie, als man ihnen am ersten Abende bequeme Betten bereiten wollte, nur zwei Bretter, um sich darauf zu legen, und bis zum Ostertage benutzten sie keine andere Ruhestätte, sich nächtlich mit einem kurzen Schlummer begnügend, den sie mit längerem Gebete unterbrachen. Diese stumme Beredsamkeit wirkte mit unwiderstehlicher Macht auf den Geist dieser Frauen, sie erkannten in der Aufopferung die Liebe, und in der Liebe die Wahrheit. Lacordaire: Leben des h. Dominicus 6. Cap.

[1]) Platel, Syn. curs. theol. P. 3. — S. Thom. 2. 2. q. 5. a. 2.

[2]) Vergl. Suarez de fide disp. 3. Sect. 4. n. 1.

Erkenntniß gemäß zu berichten, so kann er uns absichtlich in Irrthum führen. Sind wir aber von seiner Kenntniß sowohl als seiner Wahrhaftigkeit überzeugt, so haben wir hinlänglichen Grund, seiner Behauptung beizupflichten. Da nun der Begriff des Glaubens an und für sich wesentlich stets derselbe bleibt, so werden wir auch beim göttlichen Glauben durch die Kenntniß oder Unfehlbarkeit und die Wahrhaftigkeit des zu uns redenden Gottes zur Beipflichtung bestimmt.

2. Deßhalb pflegt auch die h. Schrift, wenn sie uns zum Glauben auffordert, die Weisheit oder Wissenschaft Gottes und seine Wahrhaftigkeit hervorzuheben: „Wahrlich, wahrlich sage ich dir", sprach Christus zu Nicodemus, „wir reden, was wir wissen, und wir bezeugen, was wir gesehen haben." Joh. 3, 11. Der Sohn Gottes hat Anspruch auf unsern Glauben, weil er wirklich das bezeugt, was er weiß, also wegen seiner Kenntniß und Wahrhaftigkeit. „Der mich gesandt hat, ist wahrhaft, und was ich von ihm gehört habe, das rede ich in der Welt." Joh. 8, 26. Der göttliche Gesandte verdient Glauben, weil er redet, was er von Gott selbst gehört hat, folglich Kenntniß und Wahrhaftigkeit verbindet.

3. Damit übereinstimmend erklärt das Vaticanische Concil den Glauben für ein Fürwahrhalten „wegen des Ansehens des offenbarenden Gottes selbst, der weder irren noch in Irrthum führen kann." S. oben §. 5. Unter dem „Ansehen" oder der Auctorität eines Zeugen versteht man seine Glaubwürdigkeit: der Zeuge ist glaubwürdig wegen seiner Kenntniß und Wahrhaftigkeit zugleich. Deßhalb fügt das Concil als Erläuterung hinzu, Gott könne weder irren noch in Irrthum führen.

Die Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit Gottes ist demnach das, wodurch er auf die Unterwerfung unsers Verstandes Anspruch hat. Wir betrachten jedoch diese zwei Vollkommenheiten oder das Ansehen Gottes nicht bloß an und für sich, sondern in Verbindung mit der göttlichen Aussage selbst. Kraft seines Ansehens, d. h. weil er unfehlbar ist und, wenn er spricht, nicht in Irrthum führt, kann Gott von uns Glauben verlangen, durch seine Aussage fordert er uns wirklich zum Glauben auf; denn er offenbart eine Wahrheit nur deßhalb, damit sie angenommen werde. Deßhalb wird die göttliche Aussage selbst neben der Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit gewöhnlich nicht nur als Bedingung, sondern auch als theilweiser Beweggrund des Glaubens betrachtet: wir glauben etwas, weil Gott, der weder irren noch in Irrthum führen kann, es geoffenbart hat. Aehnliches findet im menschlichen Glauben statt: wo keine Mittheilung des Erkannten durch Aussage geschieht, da ist kein Zeugniß und kein Glaube. Würden wir die Gedanken eines Andern über irgend Etwas in seinem Verstande lesen, ohne daß er zu uns redete, so könnten wir vielleicht, wenn uns sein Wissen ohnehin verbürgt ist, aus seinen Gedanken auf die Wahrheit des fraglichen Gegenstandes schließen; aber von einem Zeugnisse von seiner Seite könnte keine Rede sein. Vielleicht wäre uns auch seine innere Wahrhaftigkeit, d. h. sein Wille, von der erkannten Wahrheit im Reden nie abzuweichen, hinlänglich verbürgt; dennoch

würde die Kenntniß, die wir durch den Einblick in seinen Verstand schöpften, nicht zum Glauben, weil unsere Kenntniß oder Beistimmung nicht auf seiner Rede beruhete. Ohne wirkliche Rede, ohne wirkliches Zeugniß ist kein Glaube denkbar. Sehen wir, des Weges selbst unkundig, mehrere Menschen eine bestimmte Richtung zu einem Ziele einschlagen, so schließen wir zunächst, daß sie jenen Weg für den richtigen halten, und aus ihrem Urtheile, das sich durch die Handlung selbst kundthat, schließen wir ferner, daß jenes der richtige Weg sei: ihre Einsicht leitet uns. Aber unser aus ihrer Einsicht geschöpftes Erkennen ist nicht Glaube, sondern Wissen. Glaube ist es deßhalb nicht, weil es nicht auf einer Aussage beruhet. Wenn aber jene Menschen die bestimmte Richtung in der Absicht einschlügen, um uns anzudeuten, daß jener Weg zu jenem bestimmten Ziele führe, dann würde ihr Voranschreiten eine Aussage: das an sich natürliche Zeichen würde uns gegenüber auch zu einem beliebig gewählten; die moralische Tugend der Wahrhaftigkeit käme in Bethätigung, und insofern wir ihre Absicht bemerken und uns von ihr zur Einschlagung desselben Weges bestimmen lassen, üben wir Glauben. Das würde auch Anwendung finden, wenn Jemand uns seine Gedanken unmittelbar kund geben könnte oder wir sie in seinem Verstande zu lesen befähigt wären. Gäbe er uns die Gedanken kund in der Absicht, damit wir wissen, was er über einen Gegenstand denkt, so spräche er zu uns und unser auf dieser seiner Aussage beruhendes Erkennen wäre Glaube; das Gegentheil fände statt ohne jene Absicht. Daraus geht wieder hervor, daß ohne absichtliche Kundgebung der Gedanken die Wahrhaftigkeit nicht bethätigt wird und folglich kein Glaube stattfindet. Das hier Gesagte steht in enger Verbindung mit dem, was die Theologen über die gegenseitigen Mittheilungen der Engel zu lehren pflegen. [1])

In der That verweiset uns die h. Schrift oft auf das Zeugniß Gottes als das, was in Verbindung mit seiner Weisheit und Wahrhaftigkeit uns zum Glauben verpflichtet. „Wenn wir der Menschen Zeugniß annehmen, so ist Gottes Zeugniß größer." 1. Joh. 5, 9. Zeugniß ist wirkliche Aussage. [2])

---

[1]) Um den Glauben als verschieden vom Wissen zu kennzeichnen, bedient man sich nicht selten des Ausdrucks, Wissen sei ein Fürwahrhalten aus innern, Glauben ein Fürwahrhalten aus äußern Gründen. Dann versteht man aber unter innern Gründen die von der Sache selbst hergenommenen, ihr eigenen oder mit ihr verbundenen im Gegensatze zu den nicht mit ihr verbundenen, ihr fremden. Zu den der Sache eigenen Gründen gehören auch ihre Wirkungen, selbst die geistigen. Sehe ich mehrere Menschen ein ganz besonderes Staunen kundgeben, so schließe ich aus dem Staunen als der Wirkung auf eine entsprechende Ursache. Man kann daher alles von dem Gegenstande selbst, d. h. seinen äußern und innern Prinzipien und seinen Wirkungen hergeleitete Wissen ein Erkennen aus innern Gründen nennen, in sofern man mit dem Ausdrucke „äußere Gründe" das eine Aussage einschließende Zeugniß bezeichnet.

[2]) Die Beweisgründe der Glaubwürdigkeit der Offenbarung oder die Beweise für das Dasein der göttlichen Offenbarung sind demnach nicht der Beweggrund des Glaubens. Denn durch jene Beweise erkenne ich nur, daß Gott gesprochen hat. Diese Kenntniß aber ist noch nicht der Glaube. Wie viele sind von der Göttlichkeit der Offenbarung überzeugt, ohne sie doch anzunehmen oder zu glauben! Ich muß noch den fernern Grund erfassen, weßhalb ich Gott, der gesprochen hat, wirklich beipflichte, wie ich auch die Aussage eines Menschen nur dann glaube, wenn ich sie, auf sein Ansehen gestützt, annehme. Zudem muß ja der Glaube als eine theologische Tugend auf einer göttlichen Eigenschaft beruhen; eine solche aber sind nicht die Beweise für die Glaubwürdigkeit oder das Dasein der Offenbarung. Ferner ist die aus den Beweisen für die Göttlichkeit der Offenbarung gewonnene Gewißheit eine wissenschaftliche Ueberzeugung. Sollte auf ihr der Glaube beruhen, so hörte er gewissermaßen auf, Glaube zu sein: denn wie der Beweggrund, so der aus ihm hervorgehende Act. Endlich schließt diese Gewißheit nicht jeden unbegründeten Zweifel aus, steht

§. 9. Gegenstand des Glaubens. Offenbarung.

a. Gegenstand des Glaubens sind alle jene Wahrheiten, die Gott auf übernatürliche Weise uns geoffenbaret hat.

Auf zweierlei Weise hat Gott uns belehrt oder sich uns zu erkennen gegeben: auf natürliche Weise, nämlich durch die Schöpfung, die Erhaltung der Welt, überhaupt durch die Kräfte und Wirkungen der Natur, worunter wir alles Erschaffene begreifen; dann auch auf übernatürliche Weise, nämlich durch besondere Mittheilungen, die er durch seine Gesandten, die Patriarchen, Propheten und zuletzt durch Jesus Christus der Menschheit zukommen ließ. Kundgebungen letzterer Art nennen wir Offenbarung im eigentlichen Sinne, und nur sie sind Gegenstand des Glaubens. Denn nur sie beruhen auf der Aussage oder dem Worte, als einem willkürlichen Zeichen, und nur sie werden eigentlich auf das göttliche Zeugniß hin angenommen. Zwar ist auch die Schöpfung eine Kundgebung Gottes, allein die Geschöpfe sind keine an sich willkürliche Zeichen, denen nach Willkür dieser oder jener Sinn unterlegt wäre, wie es bei einem Worte der Fall ist. Die Geschöpfe sind Beweise, nicht eigentliche Zeugen für Gottes Dasein und Vollkommenheiten. Die aus der Weltanschauung gewonnene Ueberzeugung von Gott und göttlichen Wahrheiten beruhet nicht auf der Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, sondern auf der Einsicht, daß die Welt nicht ohne einen Urheber, ohne einen letzten Grund, sein kann. Sie

---

also tiefer als andere Arten der Gewißheit. Die Gewißheit des Glaubens aber ist nach der Lehre der Theologen die höchste. Folglich muß der Beweggrund des Glaubens ein anderer sein.

Zu bemerken ist noch, daß die Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit Gottes in Verbindung mit seiner Aussage nicht insofern, als sie durch das natürliche Licht des Verstandes, sondern insofern, als sie durch die Offenbarung erkannt und demnach geglaubt werden, der Beweggrund des Glaubens sind. Indem nämlich Gott etwas offenbart, spricht er zugleich durch die That der Offenbarung selbst aus, er offenbare etwas und habe Anspruch auf unsern Glauben, er sei folglich unfehlbar und wahrhaft. Folglich wird auch diese thatsächliche Aussage Gottes Gegenstand unsers Glaubens. Zudem würde der Glaube, wenn er einzig unsere natürliche Kenntniß von Gottes Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit voraussetzte, nicht fest genug sein, er wäre nämlich nicht fester als die natürliche, bei Vielen und in manchen Fällen sehr schwankende Ueberzeugung von Gottes Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit, da er doch über Alles fest sein muß. Wie wir demnach dem Zeugnisse eines Menschen, wenn er uns betheuert und mit einem Eide versichert, er rede die Wahrheit, mehr Vertrauen schenken, als wenn wir uns nur auf seine ohnehin bekannte Wahrheitsliebe verlassen können, so auch gewinnt der göttliche Glaube dadurch eine unbedingte Festigkeit, daß wir aus dem Munde Gottes selbst vernehmen, er könne nicht irren und wolle uns nicht in Irrthum führen. Und sicher müssen wir Gottes Unfehlbarkeit und Wahrhaftigkeit ohnehin schon glauben, weil er sich uns als den Allwissenden und Wahrhaftigen an mehr als Einer Stelle der h. Schrift ausdrücklich geoffenbart hat. — Der Beweggrund des Glaubens wird also, nachdem die Beweise für die Glaubwürdigkeit den Verstand vom Dasein der göttlichen Offenbarung überzeugt haben, durch den Glauben selbst erfaßt und seinetwegen geglaubt, wie auch der letzte Grundsatz einer Wissenschaft nicht durch einen andern höhern Grundsatz, sondern durch sich selbst erkannt wird.

ist eine wissenschaftliche, durch Einsicht in die Sache selbst gewonnene Erkenntniß, nicht Glaube im engern und eigentlichen Sinne. Deßhalb wird in der h. Schrift der Glaube stets mit dem durch Anhören vernommenen Worte in Verbindung gebracht. „Der Glaube kommt vom Anhören, das Anhören aber von der Predigt des Wortes Gottes." Röm. 10, 17. Innocenz XI. verwarf den Satz: „Der Glaube im weiteren Sinne aus dem Zeugnisse der Geschöpfe oder einem ähnlichen Beweggrunde genügt zur Rechtfertigung."

Gegenstand des Glaubens ist demnach Alles, was Gott im eigentlichen Sinne geoffenbart hat, möge es durch die bloße Vernunft an und für sich schon erkennbar sein, oder nicht. Vorzüglichster, erster und letzter Gegenstand der Offenbarung ist Gott selbst, weil alles Uebrige auf ihm beruhet und auf ihn als unser letztes Ziel sich bezieht. In diesem Sinne schreibt der Apostel: „Der Glaube ist ein fester Grund für das, was man hofft, eine gewisse Ueberzeugung von dem, was man nicht sieht." Hebr. 11, 1.

b. Zu einer einigermaßen entwickelten und nicht allzu dürftigen Erkenntniß der Religionswahrheiten der natürlichen Ordnung war die Offenbarung derselben dem Menschengeschlechte moralisch nothwendig.

Die natürliche Religion ist, wie bereits bemerkt wurde, jenes Verhältniß, in welches der Mensch zu Gott schon in Folge der Erschaffung tritt, und begreift somit jene Pflichten in sich, die dem Menschen schon als dem Werke Gottes obliegen. Wir können auch sagen, die natürliche Religion umfasse jene Wahrheiten, die Gott durch die Erschaffung oder das Weltall, also auf natürliche Weise, geoffenbart hat, oder sie betrachte den Menschen in seiner Beziehung zu Gott als seinem natürlichen Ziele. (Vergl. oben §. 4.* b.) — Moralisch nothwendig nennen wir das, was nur schwer entbehrt werden kann, oder, insofern es sich um ein Mittel zu einem Zwecke handelt, das, ohne welches der Zweck nur sehr schwer oder nur ungenügend erreicht werden kann. In diesem Sinne ist nun die übernatürliche Offenbarung der Wahrheiten der natürlichen Religion dem Menschengeschlechte oder der Gesammtheit nothwendig. Wir behaupten nämlich nicht, daß bei jedem Einzelnen eine genügende Erkenntniß mit solchen Schwierigkeiten wäre verbunden gewesen, mit welchen sie für die Allermeisten oder für das Menschengeschlecht überhaupt verbunden war. Zudem bezeichnen wir eine Offenbarung im eigentlichen Sinne nur als erforderlich in der Voraussetzung, daß Gott der Unwissenheit und ihren Ursachen nicht auf andere Weise hätte abhelfen wollen, z. B. durch ein mehr augenscheinliches Hervortreten der Vorsehung in der Weltregierung, oder durch besondere Stärkung und innere Leitung der menschlichen Seelenkräfte.

1. Die Wahrheit der ausgesprochenen Behauptung ergibt sich aus der Natur und den Verhältnissen des Menschen, wie sie in der gegenwärtigen Ordnung nun einmal sind. Ist auch anzunehmen, daß der Mensch an und für sich die Fähigkeit besitzt, durch eigene Kraft zur Kenntniß Gottes, wie sie zur Erreichung der natürlichen Bestimmung

erforderlich wäre, und überhaupt zur Kenntniß der natürlichen Religionswahrheiten zu gelangen, so würden doch *erstens* nur *Wenige* sie erreicht haben. [1]) Denn Manche fänden ein Hinderniß in der Schwäche ihrer Geisteskräfte, die sie zum Erforschen der Wahrheit untauglich macht. Andern würden irdische Beschäftigungen keine Muße für wissenschaftliche Untersuchungen und längeres Nachdenken über religiöse Dinge gestatten. Noch Andere würden durch die dem Menschen in so hohem Grade anklebende Trägheit von mühevollen Nachforschungen über Dinge, die den Sinnen entrückt sind, abgeschreckt werden. *Zweitens* würden auch jene Wenigen, die mit solchen Hindernissen weniger zu kämpfen hätten, zum Ziele ihrer Forschungen, zur Kenntniß Gottes und unsers Verhältnisses zu ihm, nur *spät* und kaum im Greisenalter gelangen. Die Tiefe der religiösen Wahrheiten, die Mannigfaltigkeit der Vorkenntnisse, der Leichtsinn des jugendlichen Alters würde ein frühzeitiges Vertrautsein mit der Religion nicht gestatten. So läge denn der größte Theil des Menschengeschlechts fortwährend in den Finsternissen der Unwissenheit begraben. *Drittens* würden die Wenigen, welche so spät jene Kenntniß erreichten, gewöhnlich neben einzelnen Wahrheiten manche *Irrthümer* aufgreifen. Dieses aber würde zur Folge haben, daß auch die entdeckten Wahrheiten nicht mit völliger Sicherheit und ohne Schwanken festgehalten würden, was doch, wenn sie zuverlässige Führer unsers Lebens sein sollen, erfordert wird. Der Widerspruch aber, in den die Gelehrten deßhalb unter einander gerathen würden, müßte ihnen der unwissenden Menge gegenüber alles Vertrauen benehmen, und so blieben denn dieser selbst die wenigen mühsam entdeckten Wahrheiten fast nutzlos. [2])

---

[1]) S. Thom. cont. gent. l. 1. c. 4. — Sum. 1. q. 1. a. 1.

[2]) Wie wenig menschliche Forschung den Geist befriedigt, zeigt uns das Beispiel des h. Märtyrers *Justin*, der aus einem heidnischen Weltweisen Christ wurde. Zu Neapolis, dem alten Sichem in Samaria, geboren, fühlte er von Jugend auf ein lebhaftes Verlangen nach der Kenntniß Gottes. Er selbst erzählt uns die Irrwege, die er nach einander betreten. „Voll Verlangen nach Weisheit begab ich mich zu einem Stoiker (Anhänger des griechischen Philosophen Zeno, der sich besonders durch strenge Sittenvorschriften auszeichnen wollte). Ziemlich lange blieb ich bei ihm; als ich aber gewahrte, daß ich nicht zunahm in der Kenntniß Gottes, daß dieser Philosoph sie selbst nicht besaß, ja sogar als ganz entbehrlich verachtete, verließ ich ihn und ging zu einem Andern, einem spitzfindigen Peripatetiker (Anhänger des Aristoteles, der besonders auf den äußern Wahrnehmungen fußend die letzten Ursachen aller Erscheinungen aufzusuchen sich bemühte). Dieser litt mich einige Tage um sich, aber dann fragte er mich, was ich ihm für den Unterricht bezahle, damit der Umgang mit ihm fruchtbar sein könne. Dieses Benehmen hielt ich unter der Würde eines Philosophen und verließ ihn. Aber der Drang, die wahre Philosophie kennen zu lernen, ließ meinem Geiste keine Ruhe, und ich wandte mich nun an einen seiner Weisheit sich sehr rühmenden Pythagoräer (Anhänger des Pythagoras, der besonders auf die Zahlenkenntniß seine Weisheit baute). Als ich sein Zuhörer und Schüler zu werden wünschte, fragte er mich: „Verstehst du auch Musik, Astronomie, Geometrie? Glaubst du etwas verstehen zu können von jenen Dingen, die zur Seligkeit führen, wenn du nicht zuvor alle diese Wissenschaften erlernt hast, die doch allein im Stande sind, den Geist

Allerdings hätte Gott diese Schwierigkeiten auf andere Weise entfernen und durch besondere Leitung dem Menschen die Auffindung der natürlichen Religionswahrheiten erleichtern können. Diese Leitung wäre keine Offenbarung, weil der Mensch jene Wahrheiten nicht auf das Ansehen Gottes hin angenommen, sondern durch eigene, von Gottes Fürsorge geförderte Thätigkeit entdeckt hätte. Allein das oben Gesagte hat Geltung, so lange Gott bei der gewöhnlichen Fürsorge es bewenden ließ.

2. Wir können uns ferner auf die Erfahrung berufen. Wo ist das Volk, das ohne das Licht der Offenbarung der Vielgötterei nicht gedient hätte? Und was für Gottheiten waren der Gegenstand fast allgemeiner Anbetung? Bald sind es die Natur-Elemente, Feuer, Luft, Wasser; bald Sonne und Mond; bald Thiere, Bäume und Steine; bald Menschen durch alle Laster ausgezeichnet; ein blutschänderischer Jupiter, ein verbrecherischer Mars, eine unzüchtige Venus. — Ebensowenig und noch weniger besaß die Menschheit ohne das Licht der Offenbarung völlig genügenden Aufschluß über die Bestimmung nach dem Tode; wir sagen: „noch weniger", weil die Erkenntniß Gottes näher liegt als die Kenntniß von unserm Jenseits und man leichter an der Unsterblichkeit der Seele zweifeln kann als am Dasein eines

---

vom Sinnlichen abzuziehen und ihn fähig zu machen für das Uebersinnliche, zum Schauen des an sich Schönen und Guten?" So pries mir dieser Philosoph die Nothwendigkeit jener Vorkenntnisse; und als ich meine Unwissenheit gestand, entließ er mich, obwohl es mich schmerzte, meine Hoffnung vereitelt zu sehen. In dieser Rathlosigkeit wollte ich es mit den Platonikern (Anhängern des Plato) versuchen. Diese Philosophen waren damals sehr in Ansehen. Einer derselben, ein einsichtsvoller Mann, hatte sich seit Kurzem in unserer Stadt niedergelassen. Ich genoß häufig seines Unterrichts und machte täglich große Fortschritte. Die Erkenntniß der übersinnlichen Dinge riß mich hin, und das Schauen des Unkörperlichen gab mir wie Flügel. Innerhalb kurzer Zeit glaubte ich ein Weiser geworden zu sein, und war unverständig genug, zu hoffen, nun bald Gott zu schauen; denn das will die Platonische Philosophie erreichen. In dieser Stimmung verfiel ich einst auf den Gedanken, mich zurückzuziehen an einen einsamen Ort, fern von allem Gewühl der Welt, um mich meinen Betrachtungen hingeben zu können. Ich begab mich in die Nähe des Meeres. Es folgte mir hierher ein Greis, aus dessen Aeußerm Milde und Würde leuchtete. Ich hielt an und betrachtete ihn genau, ohne etwas zu sagen. Da kam er auf mich zu und fragte mich, ob ich ihn kenne. Ich verneinte es ihm." Nun entspann sich ein Gespräch. Justin sprach von seiner Platonischen Weisheit mit Begeisterung: der Greis aber (wer es gewesen, ist ungewiß; Justin traf später nicht wieder mit ihm zusammen) zeigte ihm die Irrthümer seiner gepriesenen Meister so deutlich, daß er gestehen mußte, die Platonische Philosophie befriedige noch durchaus nicht die Bedürfnisse des menschlichen Geistes. „Wen soll man denn zum Lehrer wählen, wenn selbst die Philosophen die Wahrheit nicht kennen?" fragte nun Justin den Greis. Dieser erwiederte: „Lange zuvor, ehe man von diesen angeblichen Weisen wußte, gab es gerechte und gottgefällige Männer, welche, vom heiligen Geiste erfüllt, die Ereignisse unserer Zeiten vorausverkündigt haben: sie heißen Propheten. Sie allein erkannten die Wahrheit und haben ihr ohne Furcht und ohne Hoffnung irdischen Gewinnes vor den Menschen Zeugniß gegeben. Wir besitzen noch ihre Schriften. Daß sie wahr gesprochen, erweisen Vergangenheit und Gegenwart unwiderleglich. Sie feierten den Schöpfer des Weltalls und verkündeten seinen Gesandten, Christus. Bete, daß dir geöffnet werde das Verständniß; denn Niemand kommt zur Erkenntniß der Wahrheit, wenn Gott und sein Christus ihm nicht die Augen aufschließen." Justin las nun, von Liebe zu den Propheten tief durchdrungen, die h. Schrift. Die Standhaftigkeit der Märtyrer entschied seine Bekehrung. S. Just. dial. cum Tryph. c. 2—8.

höchsten Herrn. Finden wir auch den Glauben an ein jenseitiges Fortleben wach erhalten, so ist derselbe doch mannigfach entstellt. Ganze Völker bekennen sich zum Glauben an eine Seelenwanderung oder eine Rückkehr ins irdische Leben. Andere haben vom jenseitigen Dasein so sinnliche Begriffe, daß sie die niedrigsten Genüsse in dasselbe versetzen. Aber auch bei den Weisesten ist die Ueberzeugung von einem Jenseits so schwach, daß sie kein hinlängliches Gegengewicht gegen die augenblicklichen Reize des Lasters zu geben vermag. Cicero stellt zuerst mehrere Beweise für die Unsterblichkeit der Seelen auf, fügt dann aber bei, falls es keine Fortdauer nach dem Tode gebe, so hätten wir Ursache uns auch hierüber zu beruhigen; somit gesteht er ein, daß auch ihm eine gänzliche Gewißheit abgeht. [1] Aehnlich sprechen auch andere Weise des Alterthums. Tacitus widmet dem Agricola, dessen Leben er beschreibt, am Schlusse den folgenden Nachruf: „Wenn es einen Ort für die Seelen der Guten gibt; wenn, wie die Weisen glauben, nicht mit dem Körper große Seelen vergehen: dann ruhe sanft" ꝛc. [2] Wie ist es aber möglich, daß der Mensch jeden Augenblick ernstlich nach einem Ziele strebe, von dessen Dasein er nicht fest überzeugt ist? Und wer wird aus Liebe zu einem zukünftigen Leben, das vielleicht nur ein Traum ist, die lockenden Genüsse des Lasters zurückweisen? -- Hat aber das menschliche Geschlecht ohne die Offenbarung ebensowenig von seiner Bestimmung als von Gottes Vollkommenheiten hinlängliche Gewißheit oder richtige Begriffe, so folgt von selbst, daß auch seine Kenntniß des Sittengesetzes höchst mangelhaft sein werde. Zwar ist das natürliche Gesetz seinen ersten Grundsätzen nach mit unauslöschlichen Zügen in's Herz geschrieben; allein wenn der Mensch von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht den gehörigen Begriff hat, wie gern wird er das Unerlaubte für erlaubt erklären! Und wenn er über die Beschaffenheit seines letzten Zieles nicht unterwiesen ist, wie wenig wird er seine Handlungen darnach einzurichten streben! So geschah es denn auch, daß das Heidenthum seine schamlosen und rachsüchtigen Götter durch Unzucht und Grausamkeit verehren zu können glaubte.

Sehen wir die Völker, welche dem Lichte der Offenbarung sich entzogen hatten, ohne gehörige Erkenntniß Gottes, ihrer Bestimmung und des Sittengesetzes dahin leben, dann dürfen wir wohl den Schluß ziehen, jene Erkenntniß sei ohne Offenbarung zwar nicht durchaus unmöglich, aber doch sehr schwer zu erreichen. Was aber so schwer ist, daß es von Keinem oder nur von Wenigen erreicht wird, das nennt

[1] De senectute n. 86. quodsi non sumus immortales futuri, tamen exstingui homini suo tempore optabile est.

[2] Agricola n. 46. Si quis piorum manibus locus; si, ut sapientibus placet, non cum corpore exstinguuntur magnae animae: placide quiescas etc.

man moralisch unmöglich. Und so dürfen wir sagen, in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung sei ohne Offenbarung allgemeine, vollständige und irrthumsfreie Kenntniß jener Wahrheiten, die der natürlichen Beziehung des Menschen zu Gott oder der natürlichen Religion angehören, den menschlichen Kräften, wie sie jetzt sind, moralisch unmöglich, mithin sei die Menschheit der Offenbarung bedürftig, um Gott auf eine würdige Weise zu kennen und ihm zu dienen. [1])

c. Zur Erkenntniß der Religionswahrheiten der übernatürlichen Ordnung war die Offenbarung derselben durchaus (absolut) nothwendig.

1. Wie früher schon gezeigt wurde (oben §. 2. d.), ist der Mensch zu einem übernatürlichen *Ziele* bestimmt, welches in der Theilnahme an der Gott eigenen Seligkeit oder in der klaren Anschauung Gottes besteht. Da in der Natur des Menschen nichts liegt, wodurch er zu einem solchen Ziele berechtigt oder befähigt würde, so wird er durch freie Güte Gottes über sich selbst erhoben und in eine Welt versetzt, mit der er nicht durch etwas von Natur ihm Eigenes in Verbindung steht. Ist dem so, dann konnte der Mensch auch über jene Ordnung der Dinge durch sich selbst nichts wissen. Da nämlich die Bestimmung

[1]) Man hüte sich, daraus, daß daß Menschengeschlecht in seinem gegenwärtigen Zustande der übernatürlichen Offenbarung bedürftig ist, sofort den Schluß zu ziehen: „also muß *Gott* ihm dieselbe zu Theil werden lassen, und irgendwo muß die Offenbarung zu finden sein!" Der Schluß wäre nicht folgerichtig. Denn wenn die Menschheit den gegenwärtigen Zustand der Unwissenheit selbst in ihrem Stammvater herbeigeführt und durch eigenes Verschulden fortwährend noch verschlimmert hat, so ist Gott gewiß nicht verpflichtet, sie aus diesem Zustande zu erheben und das von ihr einmal zurückgewiesene Mittel der Gesammtheit auf's Neue zu verleihen. Wenn eine Familie die ihr dargereichten Mittel eines gesicherten Fortkommens wegwirft und sich nebst den Nachkommen in das Elend stürzt, so mag sie sich selbst ihr Unglück zuschreiben. Außerdem ist gewiß, daß bei jenen Völkern, welche außerhalb der Offenbarung leben, Niemand verloren geht ohne eigenes, persönliches Verschulden, und daß Gott jenen *Einzelnen*, die thun, was ihnen möglich ist, auf besondere Weise zu Hülfe kommt: ein hinlänglicher Grund, weßhalb aus der Hülfsbedürftigkeit des Menschengeschlechtes nicht auf eine *allgemeine* Offenbarung mit Sicherheit geschlossen werden kann. Freilich — und nur das folgt aus der erwiesenen Nothwendigkeit der Offenbarung — ist es der göttlichen Güte und Barmherzigkeit durchaus *angemessen*, dem Elende der Menschheit durch das Licht der Offenbarung abzuhelfen; aber das Gegentheil stände doch nicht im *Widerspruche* mit seiner Güte. (Vergl. Schouppe, Elementa theol. dogm. Bruxellis 1861. tom. I. tract. 2. c. 2.)

Wie aber, wenn Gott den Menschen in reinem Naturzustande erschaffen und kein Sündenfall stattgefunden hätte? Auch dann wäre Gott zur Verleihung der Offenbarung nicht verpflichtet gewesen. Denn einerseits ist anzunehmen, daß, wiewohl die natürlichen Anlagen des Menschen dieselben gewesen wären wie im gegenwärtigen Zustande, dennoch die Anfeindungen Satans, des nunmehrigen Ueberwinders der Menschheit, geringer gewesen wären; und andererseits hätte Gott, wenn er die Kenntniß der natürlichen Religion dem Menschen hätte erleichtern wollen, durch andere Mittel, z. B. durch augenfälligeres Eingreifen in die Weltordnung, also ohne eigentliche Offenbarung, seine Absicht erreichen können. Deßhalb wurde oben hervorgehoben, daß in der *gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung* die übernatürliche Offenbarung moralisch nothwendig sei. Das Nähere später! (Vergl. *Kleutgen*, Theol. der Vorz. II S. 594.)

eines Wesens aus seinen Fähigkeiten erkannt wird, des Menschen Fähigkeiten aber nur auf einen Besitz Gottes niederer Art verweisen, so findet er in sich selbst nichts, wodurch er zur Kenntniß jener höhern Bestimmung hätte geführt werden können: nur durch die Offenbarung konnte er sie kennen lernen. Dasselbe gilt von den Anstalten, die Gott getroffen hat, um dem Menschen die Erreichung seiner Bestimmung zu ermöglichen. Denn wie der Zweck, so sind auch sie als dem Zwecke entsprechende Mittel übernatürlich, gehören also einer dem Menschen durch ihn selbst unzugänglichen Ordnung an.

2. Zugleich sind diese Anstalten das Werk des freien Rathschlusses Gottes, können also ebenso wenig wie dieser selbst durch eigene Forschung erkannt werden. Dasselbe gilt von den in Gott verborgenen Wahrheiten. Man wird leicht begreifen, daß der unendliche Gott sich durch die Schöpfung nicht in jeder Beziehung kundgegeben hat, nicht allseitig aus ihr erkannt werden kann, folglich in seinem unendlichen Verstande Wahrheiten birgt, die der Mensch ohne die Offenbarung nie aufzufinden vermöchte. [1])

3. An Schrift und Tradition sich anschließend, unterscheidet das Vaticanische Concil eine zweifache Nothwendigkeit der Offenbarung, eine moralische für die Vernunftwahrheiten, eine absolute für die der übernatürlichen Ordnung. Es lehrt: „Der göttlichen Offenbarung ist zu verdanken, daß das, was in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an und für sich nicht unzugänglich ist, auch im gegenwärtigen Zustande des Menschengeschlechts von Allen leicht, mit fester Gewißheit und ohne Beimischung eines Irrthums erkannt werden kann. Jedoch ist nicht deßhalb die Offenbarung absolut nothwendig zu nennen, sondern weil Gott aus seiner unendlichen Güte das Menschengeschlecht zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt, nämlich zur Theilnahme an göttlichen Gütern, welche die Einsicht der menschlichen Vernunft übersteigen: denn kein Auge hat gesehen, kein Ohr gehört, und es ist in keines Menschen Herz gestiegen, was Gott jenen bereitet hat, die ihn lieben." [2])

Auf verschiedene Weise wird in der h. Schrift diese Nothwendigkeit der Offenbarung ausgesprochen. „Kaum fassen wir das, was auf Erden ist, und was uns vor den Augen liegt, finden wir mit Mühe: wer wird dann erforschen, was im Himmel ist? Wer wird deinen Sinn errathen, wenn du ihm nicht Weisheit gibst, und deinen heiligen Geist aus der Höhe sendest?" Weish. 9, 16, 17.

[1]) Wäre der Mensch nur zu einer natürlichen Glückseligkeit bestimmt und hätte er nur über dieses sein Ziel oder, was dasselbe ist, nur über Gott als den Urheber der Natur durch übernatürliche Offenbarung Auskunft erhalten, so wäre diese Religion und Offenbarung nicht einfachhin oder ihrem Wesen nach (quoad substantiam), sondern nur in gewisser Beziehung, rücksichtlich der Art ihrer Mittheilung (quoad modum), übernatürlich zu nennen.

[2]) Constit. I. cap. 2.

Deßhalb redet der Apostel von einer geoffenbarten Weisheit, die auch von den Weisesten der Erde nicht erkannt werden konnte. „Wir lehren Weisheit unter den Vollkommenen (Christen), aber nicht die Weisheit dieser Welt, noch der Fürsten (ersten Weisen) dieser Welt, die zu nichte werden; sondern wir lehren Gottes Weisheit, die geheimnißvolle, verborgene, welche Gott vor Anbeginn der Welt zu unserer Herrlichkeit bestimmt hat, die keiner von den Fürsten der Welt erkannt hat. Welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist? So auch erkennt keiner, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes." 1. Cor. 2, 6—11. Wie unsere Gedanken und Rathschlüsse in unserm Herzen verborgen sind, so lange wir sie nicht durch Handlungen oder Worte kundgeben, so auch sind Gottes Gedanken und Rathschlüsse, die er nicht durch die Schöpfung oder die Offenbarung ausgesprochen, verborgen. Manche der göttlichen Rathschlüsse erkennen wir aus der Schöpfung oder der Natur, sie gehören deßhalb der natürlichen Ordnung an. Was aber in der Natur und ihren Kräften nicht ausgedrückt worden, gehört der übernatürlichen Ordnung an und kann nur durch übernatürliche Offenbarung Gottes erkannt werden. Von den Wahrheiten dieser übernatürlichen Ordnung sagt der h. Johannes: „Niemand hat Gott je gesehen: der eingeborne Sohn, der im Schooße des Vaters ist, hat es uns geoffenbart." Joh. 1, 18. Wahrheiten dieser Art können also aus der Vernunft, durch innere Gründe, nicht bewiesen werden; [1]) was immer zu ihrer Begründung vorgebracht wird, ist nur Voraussetzung oder Schicklichkeitsgrund. [2]) Mit Recht sagt Gregor XVI. in seinem Rundschreiben gegen Lamennais: „Es verräth Stolz oder vielmehr Thorheit, die Geheimnisse des Glaubens, die alle Einsicht übersteigen, mit menschlichem Gewicht abwägen wollen." Aus der durch die Offenbarung einmal erkannten Wahrheit können jedoch Schlüsse gezogen und andere Wahrheiten hergeleitet werden.

Wir sagten: zur Kenntniß der übernatürlichen Religionswahrheiten sei die Offenbarung derselben durchaus nothwendig gewesen. Damit ist aber nicht gesagt, jene Kenntniß selbst sei durchaus unbedingt oder in jeder Voraussetzung nothwendig gewesen. Im Gegentheil war sie nur dann nothwendig, wenn Gott, wie er gethan, den Menschen zu einem übernatürlichen Ziele bestimmte oder überhaupt eine übernatürliche Ordnung der Dinge einführte. Denn der Mensch konnte, als vernunftbegabtes Wesen, sein Ziel nur dann erstreben, wenn er es kannte. Zu einem übernatürlichen Ziele ihn zu bestimmen, hing ganz vom freien Rathschlusse Gottes ab, wie in der Lehre von der Erschaffung nachzuweisen ist. [3])

§. 10. Glaubensquellen.

Die göttliche Offenbarung ist theils schriftlich, theils mündlich auf uns gekommen: schriftlich durch die h. Schrift oder Bibel; mündlich durch die Tradition d. h. Ueberlieferung oder Erblehre.

Schrift und mündliche Mittheilung sind überhaupt die Wege, auf

---

[1]) S. Thom. 1. q. 1. a. 8. — Papst Gregor XI. verwarf im J. 1376 folgenden Satz des Raimundus Lullus: Omnes articuli fidei et Ecclesiae sacramenta ac potestas papae possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes.

[2]) S. Thom. 1. q. 32. a. 1. ad 2.

[3]) Das Kölner Provincial-Concil vom J. 1860 umfaßt die erörterte Lehre mit

welchen Kenntnisse und Vorschriften von Geschlecht zu Geschlecht überzugehen pflegen. Gott, in dessen Plane es lag, nicht bis an's Ende der Zeiten stets neue Lehrer mit neuen Offenbarungen an die Menschheit zu senden, sondern die einmal vollendete Offenbarung als ein Unterpfand der Kirche anzuvertrauen, wollte jene beiden Mittheilungsweisen mit einander verbinden. In der h. Schrift überreichte er der Kirche eine geschriebene Urkunde, in der Ueberlieferung gab er ihr das Mittel, die geschriebene Urkunde sowohl zu erklären als zu ergänzen. Innig schloß er sich hiedurch dem Gebrauche der Menschen an, welche nicht einzig durch Schrift und nicht einzig durch mündliche Mittheilung, sondern Beides mit einander verbindend, Kenntnisse und Gesetze den Nachkommen zu überliefern pflegen.

Wird hier die h. Schrift oder Bibel (d. h. Bücher) der Ueberlieferung vorangestellt, so ist daraus nicht zu folgern, letztere sei entweder jüngern Ursprunges als die Schrift oder nur ein ergänzender Nachtrag von geringerer Wichtigkeit. Im Gegentheil bestand die mündliche Mittheilung vor der schriftlichen. Die ersten Eltern und die Patriarchen hatten ihren Nachkommen die von Gott empfangenen Kenntnisse schon mündlich mitgetheilt, bevor diese in der Schrift ihren Ausdruck fanden, und die Lehre des Evangeliums war schon über einen großen Theil des Erdkreises verbreitet, bevor die Apostel und Evangelisten durch ihre Schriften das Andenken an sie wach zu halten sich bestrebten. — Die in der mündlichen Ueberlieferung niedergelegten Wahrheiten haben ferner ebensowohl einen göttlichen Ursprung als die aufgeschriebenen; ja die Ueberlieferung umfaßt zugleich dieselben Glaubenswahrheiten als die h. Schrift. Bibellehre ist daher auch Traditionslehre, aber nicht jede Traditionslehre findet sich in der h. Schrift ausgesprochen, weil nicht Alles aufgeschrieben wurde.

§. 11. A. Die h. Schrift.

a. Damit ein Buch der h. Schrift beigezählt werden könne, muß es 1. unter Eingebung (Inspiration) des h. Geistes geschrieben, von ihm inspirirt sein.

Der h. Geist muß den Verfasser desselben zum Schreiben angetrieben, in der Wahl des Stoffes bestimmt, ihm fortwährend beigestanden, ihn so erleuchtet und geleitet haben, daß das Geschriebene mit vollem Rechte als das Wort Gottes gelten kann, wenngleich Eigenthümlichkeit, Bildung und Charakter des Verfassers, der nicht ein todtes, sondern ein lebendiges und selbstthätiges Werkzeug ist, auf die Art

den Worten: Hinc est, quod, quum revelatio supernaturalis veritatum naturalium seu illarum, quas mens humana e naturae consideratione eruere per se potuisset, humano generi ob maximas de quibus dictum est, difficultates moraliter esset necessaria: jam, postquam finis ille supernaturalis ei praestitutus est, revelatio supernaturalis etiam veritatum supernaturalium, seu Dei ut gratiae auctoris, omnino necessaria erat, quum haec sola praeberet subsidia illa, quibus finis supernaturalis attingeretur. Pars. I. Tit. 1. cap. 2.

und Weise der Darstellung auch Einfluß haben. Die Inspiration ist eine von Gott ausgegangene Thatsache, die uns nur durch hinlänglich beglaubigte Zeugen verbürgt werden kann. Immerhin möchte man die h. Schrift wegen ihrer Erhabenheit und Tiefe, wegen des Zusammenhanges ihrer Theile, von denen keiner dem andern widerspricht, bewundern und von dem in ihr wehenden Geiste der Frömmigkeit angezogen werden; so sehr uns solche Eigenschaften auch für die Annahme einer Inspiration geneigt machen, so liefern sie doch keinen unumstößlichen Beweis für dieselbe; denn auch andere, nicht inspirirte Bücher können erhabene Wahrheiten enthalten und einen Geist der Frömmigkeit verbreiten.

1. Indeß fehlt es für die Inspiration überhaupt nicht an Zeugnissen Solcher, die, weil sie durch Wunder und andere Zeichen als göttliche Gesandte beglaubigt waren, das vollste Ansehen genießen und mithin für ihre Behauptung rücksichtlich der h. Bücher unsern Glauben verdienen. Der h. Paulus schreibt an Timotheus: „Du aber bleibe bei dem, was du gelernt hast und was dir anvertraut worden ist; denn du weißt ja, von wem du gelernt hast; auch kennst du von Kindheit an die heiligen Schriften, die dich unterweisen können zur Seligkeit durch den Glauben an Jesum Christum. Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Unterweisung in der Gerechtigkeit." 2. Tim. 3, 14—16. Timotheus soll die ihm anvertraute Lehre bewahren und in der h. Schrift Belehrung suchen; als Grund von Letzterm wird angeführt, daß die h. Schriften als von Gott eingegeben dem Lehrer des Evangeliums so nützlich sind. Zunächst ist hier zwar nur von den Schriften des alten Bundes, die nämlich dem im Judenthum erzogenen Timotheus von Jugend an bekannt waren, die Rede.

2. Daß aber noch andere Schriften, nämlich die des neuen Bundes, auf gleicher Stufe mit jenen stehen, verbürgen uns die Zeugnisse der h. Väter und ältesten Schriftsteller, welche von den Aposteln über die Thatsache der Inspiration Kunde erhalten hatten. Der h. Papst und Aposteljünger Clemens [1]) nennt die h. Schriften überhaupt „die wahren Aussprüche (Orakel) des h. Geistes." „Ihr kennt", schreibt er ferner, „die h. Schriften und habt in die göttlichen Aussprüche tiefer hineingeblickt." Aehnlich der h. Irenäus: [2]) „Sie (die h. Schriften) sind vom Worte Gottes und seinem Geiste dictirt." Nach dem h. Justin [3]) bediente sich der h. Geist der Verfasser unserer h. Bücher „wie einer Zither oder Leier, um uns die Kenntniß himmlischer Dinge

[1]) Ep. 1. ad Corinth. n. 45. et 53. — [2]) Cont. haer. l. 2. c. 47. — [3]) Cohort. ad Graec. n. 8.

zu erschließen." „Willst du," schreibt der h. Athanasius [1]), „der Forschung in den h. Schriften dich widmen, so wirst du erkennen, wie wahr das Gesagte sei; denn von Gott sind sie durch den Dienst der Menschen verfaßt." Der h. Augustin [2]) bemerkt über die gesammten von der Kirche als göttlich angenommenen Schriften: „Nicht umsonst haben so viele und große Völker geglaubt, daß Gott den Verfassern zugegen gewesen sei oder durch sie geredet habe." Dasselbe lehrt der h. Gregor von Nyssa [3]): „Was immer die h. Schrift sagt, sind Aussprüche des h. Geistes." Der h. Gregor von Neocäsarea [4]): „Durch die Zunge der Propheten und Apostel redet unser Herr...; wenn das Evangelium oder eine apostolische Schrift gelesen wird, so achte nicht auf das Buch oder den Leser, sondern auf den vom Himmel herab redenden Gott." Wer die Eingebung der h. Schrift nicht annahm, galt als Ungläubiger; ein alter Schriftsteller äußert bei Eusebius [5]) über gewisse Irrlehrer: „Entweder glauben sie nicht, die h. Schriften seien vom h. Geiste dictirt, und dann sind sie ungläubig; oder sie halten sich für weiser als der h. Geist."

3. Die Inspiration der h. Schrift ist Glaubenssatz. Das Concil von Florenz sagt in dem für die Jacobiten bestimmten Decret: „Sie (die Römische Kirche) bekennt den Einen und denselben Gott als den Urheber des alten und des neuen Testaments d. h. des Gesetzes der Propheten und des Evangeliums, weil unter Eingebung desselben heiligen Geistes die Heiligen beider Testamente geredet haben: sie nimmt an und verehrt ihre Bücher" ꝛc. In demselben Sinne nennt das Concil zu Trient [6]) Gott den „Urheber" derselben Bücher. Gewissen irrigen Auffassungen von der Inspiration entgegentretend lehrt das Vaticanische Concil: „Die Kirche hält sie (die Bücher des a. und des n. T.) für heilige und kanonische, nicht deßhalb, weil sie, einzig durch menschliche Thätigkeit verfaßt, später durch ihr Ansehen approbirt seien; auch nicht deßhalb bloß, weil sie die Offenbarung irrthumsfrei enthalten; sondern deßhalb, weil sie unter Eingebung des heiligen Geistes geschrieben Gott zum Urheber haben (propterea quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem), und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind." [7])

Aus den angeführten Zeugnissen geht hervor, daß die h. Schrift nicht nur insofern ein göttliches Ansehen habe, als gewisse von Gott früher geoffenbarte Wahrheiten in ihr aufgezeichnet worden, wie es auch bei einem gewöhnlichen Religionsbuche der Fall ist. Die h.

---

[1]) Orat. cont. Gent. n. 56. — [2]) De civ. l. 18. c. 41. — [3]) Orat. 6. cont. Eunom. — [4]) Serm. 2. in annunc. B. V. — [5]) Hist. eccl. l. 5. c. 28.
[6]) Sessio 4. Decret. de canon. Script.
[7]) Constit. I. cap. 2.

Schrift enthält nicht nur Gottes Wort d. h. einzelne geoffenbarte Wahrheiten, sondern sie ist auch Gottes Wort, d. h. alles in ihr Enthaltene ist der Ausspruch des h. Geistes.

Auf dreifache Weise kann Gott auf den Geist eines Schriftstellers einwirken. Er kann nämlich entweder 1. durch besonderen Beistand (assistentia) ihn vor Irrthümern bewahren, oder 2. durch Eingebung (inspiratio) ihn zum Schreiben und zur Wahl des Stoffes ꝛc. anregen, oder 3. durch unmittelbare Offenbarung (revelatio) bisher Unbekanntes ihm kund machen. Daß Gott die h. Schriftsteller durch seinen besonderen Beistand vor jedem Irrthum bewahrt habe, unterliegt keinem Zweifel. Er hat mehr gethan: der Apostel, die h. Väter und die gesammte Kirche bezeichnen die ganze h. Schrift als „von Gott eingegeben" und ihn selbst als den „Urheber" derselben durch Inspiration; nie aber kann Gott der Urheber des Irrthums sein; folglich hielt er vom Schriftsteller, indem er ihn inspirirte, jeden Irrthum fern, d. h. in der Inspiration war die Assistenz einbegriffen. Obschon aber Gott den h. Schriftstellern, namentlich den Propheten, manches ihnen bisher Unbekannte unmittelbar geoffenbart hat, so ist doch keine Ursache zur Annahme, alles in den h. Schriften Enthaltene sei aus dieser unmittelbaren Offenbarung geschöpft. Moses und andere Schriftsteller erzählen manche Begebenheiten, deren Augenzeugen sie gewesen; der Verfasser des 2. Buches der Machabäer bezeugt (2, 24), daß er einen Auszug aus den Schriften des Jason von Cyrene liefere; der heil. Johannes (19, 35) bemerkt, er erzähle, was er gesehen, und Lucas (1, 2), was er aus der Erzählung Anderer vernommen habe. Dagegen aber ist anzunehmen, daß die h. Schriften Gott zum „Urheber" haben und sie von ihm „eingegeben" oder „inspirirt" seien. Denn das lehren die Worte des Apostels, die Entscheidungen der Kirche und die Aussprüche der h. Väter. Diese Eingebung oder Inspiration kann eine mittelbare Offenbarung genannt werden. Da nämlich die Verfasser jener Schriften im Auftrage Gottes schrieben und gerade das wählten, was der heil. Geist ihnen bezeichnete, so sind ihre Schriften göttliche Mittheilungen und Gottes Wort, als welches die h. Schrift stets in der Kirche bezeichnet wurde; mithin ist ihr gesammter Inhalt, der als göttlicher, durch die Menschen an uns ergangener Ausspruch auf dem Ansehen Gottes beruht, Gegenstand des Glaubens. [1])

---

[1]) Aus dem Gesagten erhellet auch, in welchem Verhältnisse die Aussprüche der h. Schrift und die Entscheidungen der Kirche zu einander stehen. Sie stimmen darin überein, daß sie beide kraft des Beistandes des h. Geistes untrüglich sind, unterscheiden sich aber in zweifacher Beziehung. Betrachten wir zuerst den Urheber eines Ausspruches der h. Schrift und einer kirchlichen Entscheidung, so ist Gott selbst der Urheber eines Ausspruches der h. Schrift, weil er auf wunderbare Weise dem Verfasser eingibt, was er mittheilen soll, und die Schrift des Verfassers zu seinem belehrenden Worte, zu seinem Werkzeuge macht. Aber Urheber einer kirchlichen Entscheidung ist zunächst die Kirche selbst; denn obschon Gott der Kirche zur Verhütung des Irrthums seinen Beistand verheißen hat, so hat er doch nicht erklärt, ihre Entscheidungen würden wunderbar inspirirt werden, und die Kirche selbst hat einer Sammlung ihrer Beschlüsse nie eine derartige Inspiration beigelegt, wie der heil. Schrift. Betrachten wir zweitens den Inhalt, so kann ein Ausspruch der h. Schrift sowohl eine schon früher als eine eben im Augenblicke des Schreibens geschehene göttliche Mittheilung enthalten; d. h. entweder ist das Geschriebene eine schon früher geoffenbarte Wahrheit, z. B. das Dasein Gottes, oder es wird eben durch die göttliche Eingebung eine mittelbare Offenbarung, wenn z. B. irgend ein Umstand aus dem Leben der Apostel erzählt wird. Dagegen beziehen sich die Entscheidungen der Kirche nur auf eine schon früher geschehene Offenbarung; denn die Kirche entscheidet nur, daß irgend eine Lehre zu den schon früher geoffenbarten gehöre, und ihre Aussprüche sind als

Nun begreifen wir leicht, warum der h. Schrift stets eine so hohe Verehrung in der Kirche zu Theil ward. Bevor der Priester in der h. Messe das Evangelium liest, flehet er tiefgebeugt zu Gott, er möge sein Herz und seine Lippen reinigen, damit er es würdig verkünden könne. Wie den Altar, so küßt er auch das Evangelienbuch zum Zeichen tiefer Verehrung und inniger Liebe. Beim feierlichen Amt trägt es der Subdiakon, während der Diaken es absingt, auf der Brust. Gegen das Evangelienbuch wird geräuchert, weil es als Wort Gottes gleichsam Gottes Stelle selbst vertritt, und aus demselben Grunde wurde nach dem Zeugnisse der Geschichte bei feierlichen Kirchenversammlungen für die h. Schrift ein besonderer Thron errichtet. Früher wurde in den Kirchen die h. Schrift über dem Altare oder zur Seite desselben, der h. Eucharistie gegenüber, aufbewahrt, um dadurch auf den Rang hinzudeuten, den sie in der Kirche behauptet. [1] Einer besondern Abtheilung der Cleriker war gleichsam die Bewachung derselben anvertraut. Hunderte, ja Tausende von Christen haben es sich in den frühesten und spätern Jahrhunderten zur Lebensaufgabe gemacht, die h. Bücher durch Abschreiben zu vervielfältigen. Auf Purpurpergament, mit goldenen und silbernen Buchstaben, wurde nicht selten das göttliche Wort niedergeschrieben. Der feierlichste Schwur wird unter Berührung des Evangelienbuches mit den Worten geleistet: „So wahr mir Gott helfe und diese h. Evangelien Gottes!“ Die ersten Christen litten gleich den gläubigen Juden lieber den Tod, als daß sie die h. Bücher den Heiden zum Verbrennen ausgeliefert hätten. [2] Sie waren überzeugt,

---

Gegenstand des Glaubens zu betrachten, nicht als ob sie eben jetzt geschehene Mittheilungen Gottes enthielten, sondern weil, wie nun auf sichere Weise von Allen erkannt worden, die fragliche Wahrheit ein Bestandtheil der ursprünglichen Hinterlage der Offenbarung ist.

[1] Diesen Gebrauch beobachtete der h. Paulinus von Nola in der Kirche, die er zu Ehren des h. Felix erbaute. (Malou, la lecture de la S. Bible. II. p. 451.) Auf der rechten Seite las man die auf das h. Sacrament deutende Inschrift:

Hic locus est veneranda penus, quo conditur et quo
Ponitur alma sacri pompa ministerii.

Auf der andern Seite stand geschrieben:

Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas,
Hic poterit residens sacris intendere libris.

Wilfrid, später Bischof von York († 709), fühlte sich, wie uns im Leben desselben berichtet wird, während seines Aufenthaltes zu Rom besonders in der Kirche zum h. Andreas, der Kirche jenes Klosters, das die ersten englischen Missionäre herangebildet und ausgeschickt hatte, zur innigsten Andacht gestimmt. Der Eindruck, welchen das Andenken an die Apostel seines Vaterlandes auf ihn machte, wurde besonders gesteigert durch die vier Evangelien, die er über dem Altare aufgestellt sah. Von Gefühlen der Andacht überwältigt sank er nieder und flehete um die himmlische Gabe des Verständnisses der h. Schrift und um das hohe Geschenk, mit beredter Zunge vor den Völkern das Evangelium zu verkünden. Schrödl: Das erste Jahrh. der Englischen Kirche S. 113.

[2] Um das Christenthum völlig auszurotten, glaubten die Verfolger die heil. Bücher der Christen vernichten zu müssen. Diocletian ließ den Obrigkeiten den Befehl zugehen, sie sollten von den Bischöfen und Priestern die h. Schriften verlangen, um sie zu verbrennen. Der h. Felix, Bischof von Tibiura in Africa, wurde vom Landpfleger Magnilian aufgefordert, die göttlichen Bücher auszuliefern. Felix antwortete: „Eher mag ich dem Feuer übergeben werden als die göttlichen Schriften; denn man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ Nachdem er von dem Proconsul und dann vom Präfectus Prätorio vergebens aufgefordert worden, Kerker und Banden erduldet hatte, wurde er, mit schweren Ketten beladen, in einem verächtlichen Schiffsraume vier Tage lang ohne Speise und Trank eingeschlossen, zuerst nach Sicilien, dann nach Italien abgeführt. Zu Venusium in Apulien stellte der Präfect die Frage an ihn: „Warum lieferst du die göttlichen Schriften (scripturas domini-

daß Gott selbst durch wunderbar verhängte Strafen das Verbrechen der Auslieferung und des Verbrennens der heil. Schriften zuweilen räche. [1]) Manche Heilige, z. B. der h. Carl Borromäus, lasen die h. Schrift nur auf den Knieen. In demselben Geiste handelte das Concil von Trient, indem es, um der h. Schrift überall die schuldige Ehrfurcht zu sichern, verordnete, daß jene, welche „die Worte und Aussprüche der h. Schrift zu Possen, Eitlem, Schmeicheleien, Aberglauben" ꝛc. mißbrauchen, „als Verächter des Wortes Gottes durch die Bischöfe mit Strafen belegt werden sollten." [2])

b. Damit ein Buch der h. Schrift beigezählt werden könne, muß es 2. als ein göttlich inspirirtes von der Kirche anerkannt oder in das Verzeichniß (den Kanon) der heil. Schriften aufgenommen sein.

Hiermit ist nicht gesagt, ein Buch werde erst durch das Urtheil der Kirche ein inspirirtes, sondern nur, ein göttlich inspirirtes Buch könne erst nach dem Urtheile der Kirche jenen beigezählt werden, die wir jetzt mit dem Ausdrucke „heilige Schrift" bezeichnen. Es wäre nämlich möglich, daß es inspirirte Bücher gäbe, die keineswegs zur h. Schrift gehörten. Wenn Gott irgend einen Heiligen ebenso zum Schreiben anregte und ihn dabei leitete, wie die Verfasser der h. Bücher, so wäre sein Werk ohne Zweifel inspirirt, ohne doch zur h. Schrift zu gehören, die nur die apostolischen Lehren enthält.

1. Daß die Kirche befugt sei zu entscheiden, welche Bücher zu den inspirirten gehören, folgt aus dem ihr von Christus gegebenen Auftrage. Die heil. Schrift nämlich bildet zugleich mit der Tradition die Hinterlage des Glaubens, und die Kirche ist bestimmt, dieselbe treu zu bewahren, ohne neue Offenbarungen zu empfangen. Welches die Schriften seien, in denen der Glaube niedergelegt wurde, erfuhr die Kirche von jenen, die vom Heilande mit der Sendung an die Völker betraut waren. Folglich hat sie dieselben ihren Kindern als göttliche Bücher zu bezeichnen, und nur insofern fällt sie über dieselben ein Urtheil; keineswegs aber will sie ein nicht inspirirtes Buch zu einem inspirirten

---

cas) nicht aus? Hast du keine?" Der h. Bischof antwortete: „Wohl habe ich solche, aber ich liefere sie nicht aus." Darauf sprach der Präfect: „Felix soll durch das Schwert hingerichtet werden." Der Heilige antwortete: „Ich danke dir, o Herr, daß du dich gewürdigt, mich zu befreien!" Nun wurde er, so erzählen die Acten, auf den Richtplatz geführt, während auch der Mond in Blut verwandelt wurde. Mit lauter Stimme sprach Felix: „Dank dir, o Gott! Sechsundfünfzig Jahre zähle ich hienieden, ich habe die Jungfräulichkeit bewahrt, das Evangelium geschützt, den Glauben und die Wahrheit gepredigt. Herr des Himmels und der Erde, Jesus Christus! dir beuge ich meinen Nacken zum Opfer, der du ewig lebst; dir Glorie und Ruhm in Ewigkeit!" Ruinart, acta Martyr.

[1]) Als in einer Stadt Africa's die heidnische Obrigkeit einst die ihr ausgelieferten h. Schriften auf dem öffentlichen Platze dem Feuer übergeben wollte, „da ergoß sich," so lesen wir in den Acten der Märtyrer Saturninus und Dativus, „plötzlich von heiterm Himmel ein Platzregen und löschte das Feuer aus; und die ganze Gegend wurde wegen der Schriften des Herrn von der Wuth der Elemente verheert." Ruinart, acta Martyr.

[2]) Sess. 4. decret. de edit. et usu sacr. lib.

machen, oder umgekehrt ein inspirirtes und ihr von den ersten Glaubensboten übergebenes von sich weisen.

2. Aus dem Auftrage folgt auch die Befähigung. Zunächst reicht ja die Kirche hinauf bis zu den Aposteln und den apostolischen Männern, die ihr die Bücher als inspirirte übergeben haben. Sodann empfing sie in den Aposteln die Verheißung, daß der heilige Geist sie „in alle Wahrheit führen" werde. Joh. 16, 13. Kurz, wenn die der Kirche gewordenen Verheißungen eines fortwährenden göttlichen Beistandes in Erfüllung gehen, dann muß sie Gotteswort oder ein inspirirtes Buch von Menschenwort oder einem nicht inspirirten Buche irrthumsfrei unterscheiden können.

c. Die h. Schrift wird eingetheilt in die Bücher des alten und des neuen Testamentes oder des alten und des neuen Bundes.

Bund und Testament werden die h. Bücher von ihrem Inhalte genannt. Gott hatte nämlich mit der Menschheit vor Christus und insbesondere durch Moses mit dem Volke Israel einen Bund errichtet, dem zufolge Israel für seine Treue gegen Jehova zunächst zeitlicher Segnungen theilhaft werden sollte. (S. Gesch. §. 30.) Dieser Bund aber war nur das Vorbild eines neuen, ungleich erhabnern, der durch Christus vermittelt werden sollte. „Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da ich mit dem Hause Israels und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließe.... Ich will mein Gesetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz schreiben, und ich will ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein." Jer. 31, 31. 33. Die Schriften, welche die Urkunden und die nähern Bestimmungen des zweifachen Bundes enthalten, werden nun Bundesschriften oder Bund genannt. Sie heißen auch die Schriften des alten und neuen Testamentes. Testament bezeichnet einen Bund besonderer Art: es ist nämlich ein letztwilliges Versprechen zu Gunsten eines Andern, das erst mit dem Tode dessen, der es gegeben, in Kraft tritt. „Wo ein Testament ist, da muß der Tod dessen, der es macht, dazwischen kommen. Denn ein Testament wird durch den Tod geltend." Hebr. 11, 16. 17. Die im neuen Bunde verheißene Seligkeit wird ausdrücklich eine Erbschaft, „eine Erbschaft des Heiles" genannt (Hebr. 1, 14), in welchem Sinne auch Christus kurz vor seinem Scheiden sagte: „Ich bereite euch das Reich, wie mir es mein Vater bereitet hat." Luc. 22, 29. Eine Erbschaft ist sie, weil sie durch Christi Tod uns zufallen wird. Ist aber der neue Bund ein Testament, und sind die in demselben verheißenen Güter eine Erbschaft, so muß beides in seiner Weise auch vom alten Bunde gelten, der ja nur das Vorbild des neuen war. Zwar fand bei der Errichtung des alten Bundes nicht der wirkliche Tod des

sen statt, der die Verheißungen gab; allein eben weil Alles vorbildlich war, so wurde auch durch blutige bei Abschließung des Bundes dargebrachte Opfer der Tod Christi wenigstens vorbedeutet. Darauf verweiset der Apostel mit den Worten: „Ein Testament wird durch den Tod geltend; sonst hat es keine Kraft, wenn der noch lebt, der es gemacht hat. Daher wurde auch das erste nicht ohne Blut errichtet. Denn als Moses alle Gebote des Gesetzes allem Volke vorgelesen hatte, nahm er das Blut von Stieren und Böcken und besprengte das Buch selbst und alles Volk, und sprach: Dieses ist das Blut des Bundes, welchen Gott mit euch geschlossen hat." Hebr. 9, 17—20. Wir nennen also die h. Schriften, in denen Gottes Verheißungen und die von uns zu erfüllenden Bedingungen niedergelegt sind, mit gleichem Rechte Schriften des alten und neuen Bundes oder des alten und neuen Testamentes.

d. Das alte Testament enthält die Offenbarungen, welche vor der Ankunft Christi, mithin auch jene, welche vor und nach Moses an die Menschheit ergangen sind.

Obwohl der Bund im engern Sinne am Berge Sinai errichtet wurde, so wurden doch alle früher der Menschheit zu Theil gewordenen Offenbarungen und Verheißungen in denselben aufgenommen, wie auch wiederum die späteren Kundgebungen Gottes durch die Propheten nur eine weitere Entwickelung des Sinaitischen Bundes waren.

Wollen wir die übliche Eintheilung der h. Bücher festhalten, so besteht das alte Testament 1. aus 21 Geschichtbüchern. Obenan stehen die 5 Bücher (der Pentateuch) Mosis, also genannt von ihrem Verfasser: nämlich Genesis oder Schöpfung, Exodus oder Ausgang (aus Aegypten), Leviticus (Sammlung der besonders den Leviten zu beobachtenden Gesetze und heil. Gebräuche), Numeri (Zahlen oder Volkszählung), Deuteronomium (zweites Gesetz oder eindringlichere Einschärfung des Gesetzes). Ueberhaupt enthalten die genannten 5 Bücher die so wichtige und lehrreiche Geschichte der Erschaffung der Welt und des Menschen, des Sündenfalles, der Sündfluth, der Patriarchen, des auserwählten Volkes nebst seiner Religions- und Staatsverfassung. Bis zum Tode Mosis fortlaufend, umfassen sie einen Zeitraum von mehr als 2500 Jahren (S. Gesch. §. 2—43). — Das Buch Josua, entweder von Josua selbst verfaßt oder doch aus seinen Aufzeichnungen zusammengetragen, erzählt die Eroberung und Vertheilung des Landes Chanaan, läßt somit auf der einen Seite die Treue Gottes gegen Israel, auf der andern seine Gerechtigkeit bei Bestrafung der Chanaaniter im glänzendsten Lichte erstrahlen (Gesch. §. 45. 46). — Das Buch der Richter, als dessen Verfasser eine alte Ueberlieferung Samuel nennt, auf jeden Fall geschrieben vor der Vertreibung der Jebusiten durch David (1, 21), enthält die Geschichte des Volkes Gottes unter den Richtern, und zeigt uns, wie verderblich oft für Israel der Verkehr mit Gottlosen und Lasterhaften war, und wie seine Treue stets mit zeitlichem Wohlstande, seine Untreue und Gottesvergessenheit mit Unglück und Knechtschaft vergolten wurde (Gesch. §. 17. 48). — Das Buch Ruth, welches ebenfalls dem Samuel zugeschrieben wird, macht uns mit den

Voreltern Davids und folglich des Messias bekannt, veranschaulicht uns überdieß Gottes Vorsehung und Güte, welche die über die Israeliten als Strafe verhängte Hungersnoth einer Ausländerin zum Segen werden läßt, und stellt uns überhaupt ein liebliches Bild stiller und häuslicher Tugenden vor Augen (Gesch. §. 47). — In den 4 Büchern der Könige wird uns die Geschichte des Volkes Gottes von der Erhebung Sauls bis zur babylonischen Gefangenschaft, also während eines Zeitraumes von mehr als 500 Jahren, erzählt. Die zwei ersten werden auch Bücher Samuels genannt. Die Verfasser der Bücher der Könige sind zwar unbekannt; aus der Erzählung selbst aber geht hervor, daß sie den Ereignissen nahe standen oder aus gleichzeitigen Quellen schöpften. In höchst anziehender Weise wird uns Gottes Vorsehung bei Leitung des Volkes, seine Gerechtigkeit im Bestrafen, seine Freigebigkeit im Belohnen geschildert (Gesch. §. 50—60). — Die zwei Bücher der Paralipomenon (d. h. der ausgelassenen Dinge) oder, nach dem Hebräischen, der Tage (Chronik, Jahrbücher), haben den ersten Namen, weil sie großentheils Nachträge zu den Büchern der Könige enthalten, und den zweiten, weil auch sie die Geschichte des Volkes Israel liefern. Und zwar gibt das erste die Stammtafeln von Adam bis auf David, dessen Geschichte dann erzählt wird; das zweite setzt mit Salomon die Geschichte fort bis zur Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft. Der Verfasser, für welchen Viele den Esdras halten, will durch Hervorhebung der Vergangenheit die Wiederherstellung der frühern Einrichtungen anbahnen. Denselben Nutzen wie die Bücher der Könige gewährt auch die Chronik, erleichtert überdieß sehr das Verständniß anderer Theile der h. Schrift, namentlich der Propheten. — Im Buche Esdras, also genannt von seinem Verfasser, wird die Rückkehr des Volkes aus Babylon und die Wiederherstellung der frühern Einrichtungen erzählt. Das Buch Nehemias, ebenfalls von seinem Verfasser also genannt, setzt jene Erzählung fort, weßhalb es auch das zweite Buch Esdras genannt zu werden pflegt (Gesch. §. 64). — Einzelne Begebenheiten, gleichsam Zwischenfälle, werden erzählt in den Büchern Tobias (Gesch. §. 59), Judith (Gesch. §. 55), Esther (Gesch. §. 63). — Die allgemeine Geschichte wird wieder aufgenommen in den 2 Büchern der Machabäer; und zwar erzählt das erste, ursprünglich hebräisch verfaßt, die harte Bedrückung des Volkes durch die Könige Syriens, das zweite, griechisch geschrieben, berichtet bald kürzer bald weitläufiger über dieselben Begebenheiten (Gesch. §. 67, 68).

Die h. Schrift besteht 2. aus 7 Lehrbüchern. Das durch Erhabenheit der Gedanken und Schwung der Rede ausgezeichnete Buch Job, dessen Verfasser unbekannt ist, erzählt uns die Geschichte des zuerst glücklichen, dann schwer geprüften arabischen Hirtenfürsten Job, worauf in einem Wechselgespräch nach dem Grunde geforscht wird, weßhalb es dem Gerechten oft schlecht ergehe, während der Lasterhafte das Glück genießt. Als Ergebniß stellt sich heraus, daß die irdischen Uebel zwar eigentlich Wirkung und Folge der Sünde sind, aber auch den Gerechten zuweilen treffen, besonders um ihn auch von geringern Vergehen mehr und mehr zu reinigen, wiewohl in besondern Fällen das Urtheil, ob Jemand als Sünder oder als Gerechter leide, Gott anheimzustellen ist. — Die Psalmen, die David und andere gottbegeisterte Männer zu Verfassern haben, enthalten theils Lobgesänge auf den Herrn, wie er sich sowohl in der Natur als durch die Offenbarung kundgibt, theils Bittgebete um verschiedene Gaben und um Rettung in der Gefahr, theils Danklieder für erhaltene Wohlthaten, theils Vorschriften zur Uebung der Tugend, theis Weissagungen über den kommenden Messias. Ihr überaus reicher, jedem Seelenzustande sich anpassender Inhalt war vorzüglich Ur-

sache des häufigen Gebrauches derselben in der Kirche. — Das Buch der Sprüche oder Sprichwörter, größtentheils von Salomon verfaßt, ertheilt bald in kurzen Lehrsätzen, bald in Sprichwörtern, bald in Gleichnissen, bald in Räthseln die verschiedensten Anweisungen zur Tugend, wie sie besonders für das heranwachsende Alter sich eignen. — Im Prediger oder Ecclesiastes tritt Salomon als Lehrer vor einer Versammlung auf, um die Eitelkeit alles irdischen Treibens zu zeigen und daraus den Schluß zu ziehen, es bleibe dem Menschen nichts übrig, als in der karg ihm zugemessenen Zeit die von Gott hienieden empfangenen Güter, jedoch mit Furcht des Herrn, zu genießen: eine Lehre, die auch mit der christlichen Moral im Einklang steht, beim Volke Israel aber um so leichter Anwendung fand, weil der Lohn für treue Beobachtung des Gesetzes eben in irdischen Gütern bestand. — Im Hohenliede Salomons wird, wie denn bildliche Darstellungen bei den Morgenländern überhaupt beliebt waren, unter dem Bilde ehelicher Liebe das Verhältniß Gottes zum Volke Israel oder zu jedem Frommen insbesondere, und das des Erlösers zu seiner Kirche geschildert. Für diese Auffassung, welche ohnehin auf das kirchliche Ansehen sich stützt, finden wir Anhaltspuncte in der h. Schrift selbst, da nämlich das Volk Israel als Braut Gottes (Jerem. 2, 2), der Messias als Bräutigam seiner Gemeinde (Ps. 44. Eph. 5, 31), jede gläubige Seele als Braut Christi (2. Cor. 11, 2) dargestellt wird. — Im Buche der Weisheit läßt ein unbekannter Verfasser durch den weisen Salomon die wahre Weisheit empfehlen, Vorschriften zur Erlangung derselben aufstellen, ihre Früchte und Wirkungen schildern. — Das Buch Ecclesiasticus (Prediger- oder Kirchenbuch), auch von seinem Verfasser Jesus, dem Sohne Sirachs, das Buch Sirach genannt, empfiehlt ebenfalls durch Lehren und Beispiele die Weisheit, die in der Uebung der Tugend sich kundgibt.

Die h. Schrift besteht 3. aus prophetischen Büchern, nämlich den Werken jener Männer, die nicht nur von Gott waren erleuchtet worden, um die Zukunft zu erkennen, sondern auch angetrieben wurden, ihre Erleuchtungen niederzuschreiben. [1]) Da in der Geschichte von den Propheten überhaupt und mehreren derselben besonders die Rede war (Gesch. §. 56—58. 60. 62), so mögen hier wenige Andeutungen genügen. Unter den Propheten, von denen wir Schriften besitzen, werden wegen des größern Umfanges derselben 4 die großen genannt, nämlich Isaias, dessen Schreibart von Einigen wegen der Kraft der Rede mit der des griechischen Redners Demosthenes, von Andern wegen ihrer Erhabenheit und ihres Schwunges mit der des Perikles verglichen, von dem gelehrten Schrifterklärer Sanctius mit mehr Recht als durchaus unvergleichbar bezeichnet wird; Jeremias, hervorstechend durch die tiefe Entrüstung über ein entartetes Volk und durch die düstere Wehmuth über den unvermeidbaren Fall der h. Stadt (mit seinen Schriften pflegen die seines Schülers Baruch verbunden zu werden); Ezechiel, dessen kühne Bildersprache die Rede oft schwer verständlich macht, und Daniel, der oft längere Erzählungen mit Weissagungen untermischt. — Die Reihe der 12 kleinen Propheten eröffnet Osee oder Oseas, ausgezeichnet durch Kraft, Fülle und gedrängten Ausdruck. An ihn schließen sich an: Joel, der erschütternde Prophet des letzten Gerichts, Amos, der liebliche Hirt von Thecue,

[1]) Hätten die Propheten ihre göttlichen Erleuchtungen nicht auf Antrieb Gottes niedergeschrieben, so wären wohl ihre Prophezeihungen göttlich, aber ihre Bücher nicht inspirirt. Denn die Inspiration bezieht sich, wie oben gezeigt wurde, auf das Niederschreiben. Nicht jedes Buch, das göttliche Offenbarungen enthält, z. B. ein Religionsbuch, ist inspirirt.

Abdias, der dem kaum nach Babylon abgeführten Volke Rückkehr und Erweiterung seiner Gränzen vorausſagte, Jonas, der Prophet der Niniviter, Michäas, der in ſo anmuthiger Sprache den künftigen Meſſias beſingt, aber in heftiger Rede dem laſterhaften Volke die Verbannung verkündet, Nahum, der kühne Prophet von Ninive's Untergang (Geſch. §. 59. Anm.), Habacuc, der Verkünder des Unterganges des Chaldäerreiches, Sophonias, der Verderben den Bedrängern des Volkes Gottes, dieſem ſelbſt Verbannung vorherſagt; Aggäus, Zacharias und Malachias, die letzten Propeten in Iſrael (Geſchichte §. 62).

e. Das neue Teſtament enthält die Offenbarungen, welche wir durch Chriſtus und die Apoſtel empfangen haben.

Der Einen Religion, die wir ſchon an der Wiege der Menſchheit erblickten, wurde im Laufe der Zeiten je nach den Bedürfniſſen des Menſchengeſchlechts und den Abſichten ihres Stifters, nicht von den Menſchen, ſondern von Gott ſelbſt, eine verſchiedenartige Entwicklung gegeben. Neue Offenbarungen und Vorſchriften traten zu den frühern hinzu, unaufhörlich aber wurde verwieſen auf einen Zeitpunkt, mit dem die ganze Fülle der den Menſchen beſtimmten Offenbarungen durch den Sohn Gottes mitgetheilt werden ſollte. Von dieſer „letzten Zeit" hatte Iſaias (11, 9) geſagt: „Die Erde iſt voll der Erkenntniß des Herrn, wie Gewäſſer den Meeresgrund decken." Statt des drückenden Geſetzes, das dem harten und unbändigen Nacken des Volkes Iſrael war aufgelegt worden, ſoll fortan das Geſetz der Liebe in das Herz geſchrieben werden. „Ich will mein Geſetz in ihr Inneres legen und es in ihr Herz ſchreiben." Jer. 31, 33. Durch den Sohn Gottes ſelbſt, deſſen Vorläufer die Propheten waren, ſoll die Fülle der Offenbarung und das Geſetz der Liebe auf die Erde herabgebracht werden. „Mehrmals und auf vielerlei Weiſe hat einſt Gott zu den Vätern durch die Propheten geredet; zuletzt hat er in dieſen Tagen zu uns durch den Sohn geredet, durch welchen er auch die Welt gemacht hat." Hebr. 1, 1. Die vollkommene Erneuerung der Welt konnte nur durch denjenigen vollbracht werden, durch welchen ſie ins Daſein gerufen war. „Das Geſetz wurde durch Moſes gegeben; Gnade und Wahrheit aber iſt durch Jeſum Chriſtum geworden." Joh. 1, 17. Das Licht der vollen Wahrheit und die Wärme der Liebe wird durch Jeſus, „die Sonne der Gerechtigkeit" (Mal. 4, 2), „den Aufgang aus der Höhe" (Luc. 1, 78), verbreitet.

Getreu dem Auftrage Jeſu, ſein Evangelium den Völkern zu predigen, dachten die Apoſtel und ihre Gehülfen erſt ſpäter und gewöhnlich nur bei beſondern Anläſſen an die Aufzeichnung eines Theiles der Thaten und Lehren ihres Meiſters. Das auf ſolche Weiſe geſchriebene neue Teſtament beſteht 1. aus 4 Evangelien d. h. mehr oder weniger vollſtändigen Darſtellungen des Lebens Jeſu, ſeiner Thaten und Reden. Der h. Apoſtel Matthäus verfaßte nach dem Zeugniſſe des h. Irenäus [1]) ſein Evangelium um die Zeit, als Petrus und

[1]) Adv. haer. l. 3. c. 1.

Paulus dasselbe zu Rom predigten, also zwischen den Jahren 63 und 65 nach Christus. Er schrieb zunächst für die Judenchristen und deßhalb in hebräischer Sprache. Seine Absicht ist besonders darauf gerichtet, nachzuweisen, daß an Jesus von Nazareth die auf den Messias bezüglichen Weissagungen der Propheten in Erfüllung gegangen. Später schrieb der h. Marcus, Gefährte des h. Petrus. Er pflegt sich an die Zeitfolge genauer zu halten als Matthäus. Seine Darstellung ist vorzugsweise erzählend, was mit der Angabe des Eusebius [1]) übereinstimmt, Marcus habe auf die Bitte vieler Christen zu Rom, er möge durch eine Aufzeichnung der von Petrus daselbst verkündeten Thatsachen ihr Gedächtniß unterstützen, sein Evangelium verfaßt. Der h. Lucas, Gefährte des Apostels Paulus, zeichnete ebenfalls auf, was ihm durch tüchtige Zeugen über Jesu Leben und Wirken war verbürgt worden. Von ihm pflegt besonders die Macht der Gnade gegenüber dem nichtigen Dünkel der Juden hervorgehoben zu werden. Um die früheren Evangelien zu ergänzen und besonders um die Gottheit Christi, welche von den schon auftauchenden Irrlehrern angegriffen wurde, fest zu begründen, verfaßte der h. Johannes sein Evangelium, obwohl auch er ausdrücklich bemerkt, nur eine Auslese aus dem so reichen Leben Jesu geben zu wollen.

Die Vierzahl der Evangelien ist den h. Vätern eine Hindeutung, daß Jesu Lehre nach allen vier Himmelsgegenden hin verkündet werden sollte. Schon der h. Irenäus bringt die einzelnen Evangelisten mit dem Bilde in Beziehung, unter welchem dem Propheten Ezechiel (1, 10) die vierfache Einwirkung Gottes auf das Heil des Menschengeschlechts dargestellt wurde. Es erschienen nämlich dem Propheten vier lebendige Wesen, deren jedes ringsum vier Gesichter, das eines Menschen, eines Löwen, eines Stiers, eines Adlers, hatte. Als menschlich wirkend durch die Gestalt des Menschen, als König durch den Löwen, als versöhnender Priester durch den Opferstier, als Gott durch den Adler, den Vogel Gottes, gesinnbildet, trat Gott schon im alten Bunde auf, noch mehr aber im neuen, da Christus wahrer Mensch, König, Priester und Gott ist. Diese vier Eigenheiten nun sollen durch die vier Evangelisten in ihm geschildert werden, und deßhalb wird das Bild des Menschen dem h. Matthäus zugeeignet, der mit der menschlichen Abstammung Christi sein Evangelium beginnt; das des Löwen dem h. Marcus, der es beginnt mit der kraftvollen Predigt des Täufers, welche gleich dem Gebrülle des Löwen die Menschheit aufweckte; das des Priesters dem h. Lucas, der zuerst das Priesterthum des Zacharias erwähnt; das des Adlers dem h. Johannes, der kühnen Fluges zu den himmlischen Höhen schwebt und mit dem Scharfblicke des Adlers in das Geheimniß der ewigen Erzeugung dringt.

Das neue Testament umfaßt 2. die Apostelgeschichte, worin der h. Lucas zuerst im Allgemeinen, jedoch unter besonderer Hervorhebung der Thätigkeit des h. Petrus, die Geschichte der Kirche seit der Ausgießung des h. Geistes bis zur Bekehrung des Saulus, und dann die Geschichte dieses Apostels (Paulus) bis zur ersten Gefangenschaft desselben in Rom (J. 62) erzählt. Die überall hervortretende Wirksamkeit der Gnade, der hohe Muth der Apostel, die stillen Tugenden der ersten Christen geben der Geschichte sehr viel Anziehendes.

Es gehören 3. hierher 21 apostolische Briefe. War das Evangelium durch die mündliche Predigt irgendwo gegründet, so fanden sich die Apostel, die indeß in andere Gegenden geeilt waren, leicht veranlaßt, die Neubekehrten schriftlich im Glauben zu stärken, zum Guten zu ermahnen und bei etwaigen Zweifeln zu be-

[1]) Hist. eccl. l. 6. c. 14.

lehren. So entstanden 14 Briefe des h. Paulus, nämlich 1 an die Römer, 2 an die Corinther, 1 an die Galater, 1 an die Epheser, 1 an die Philipper, 1 an die Colosser, 2 an die Thessalonicher, 2 an Timotheus, Bischof und Mitarbeiter des Paulus, 1 an Titus, ebenfalls Gehülfen des Paulus, 1 an Philemon, einen frommen Bürger zu Colossä, 1 an die Hebräer. Es würde zu weit führen, wollten wir den Inhalt derselben, der oft gar Verschiedenartiges umfaßt, auch nur annäherungsweise angeben. — Außer den Paulinischen besitzen wir 1 Brief des h. Jacobus, 2 des h. Petrus, 3 des h. Johannes, 1 des h. Judas Thaddäus. Sie heißen katholische (allgemeine) Briefe, weil sie, wenn wir zwei des h. Johannes ausnehmen, nicht gleich denen des h. Paulus an besondere Gemeinden oder Personen, sondern an die christlichen Gemeinden überhaupt oder doch einer ganzen Provinz gerichtet sind.

Den Schluß der neutestamentlichen Schriften bildet 4. die Apokalypse oder Offenbarung des h. Johannes. In sinnbildlichen Gesichten wird dem Jünger der Liebe auf der Insel Patmos der Kampf des Judenthums und Heidenthums gegen die Kirche, der Sieg dieser über beide dargestellt; nach dem Sturze Jerusalems und Roms, der Träger des Judenthums und des Heidenthums, tritt eine tausendjährige, d. h. lange Herrschaft des Christenthums ein, bis dem Widersacher wiederum Macht gegeben wird, worauf dann Christus zum Weltgerichte erscheint. So besitzen wir denn in der h. Schrift neben den Aufschlüssen über Gott und unser Verhältniß zu ihm zugleich eine göttlich beglaubigte Geschichte der Welt von ihrem Ursprunge bis zum letzten Augenblicke ihres Bestehens. Ihr Mittelpunct ist Jesus Christus, der göttliche Sohn, durch den Alles erschaffen wurde und der einst als Richter erscheinen wird. Von ihm sagt der h. Johannes auf der letzten Seite der Offenbarung: „Ich bin das Alpha und Omega, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende." Offenb. 22, 13.

Rücksichtlich der genannten Bücher des alten und neuen Testaments erließ das Concil von Trient folgende Erklärung: „Wer diese Bücher ganz mit allen ihren Theilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten gangbaren lateinischen Ausgabe (vulgata editio) enthalten sind, nicht annimmt, der sei im Banne." Dasselbe Verzeichniß der h. Bücher hatte Eugen IV. im Namen des Concils von Florenz (J. 1439) für die Jacobiten, und schon im J. 494 Papst Gelasius, im J. 397 die dritte Synode zu Carthago, im J. 393 die zu Hippo aufgestellt. Folglich ist der Kanon des Concils von Trient in der Ueberlieferung namentlich der Römischen Kirche, der Mutter und Lehrerin aller übrigen, begründet. [1])

[1]) Hinsichtlich ihrer Kanonicität oder ihrer Aufnahme in das Verzeichniß unterscheidet man die Bücher in solche, über deren Ursprug von inspirirten Verfassern man nie Zweifel hegte, und solche, über deren Ursprung in den ersten Jahrhunderten von verschiedenen Seiten so lange gezweifelt wurde, bis derselbe mehr und mehr aufgehellt und durch das Ansehen der Kirche entschieden wurde. Die nie in Zweifel gezogenen hat man später protokanonische (Bücher des ersten Verzeichnisses) genannt, die andern deuterokanonische (Bücher des zweiten Verzeichnisses). Die deuterokanonischen Bücher des alten Testaments sind: zwei Bücher der Machabäer, die Bücher Tobias, Judith, Baruch, Sirach, das Buch der Weisheit, endlich einige Abschnitte in den Büchern Daniel und Esther. Diese Schriften, theilweise spätern Ursprungs, fanden sich wohl im Kanon der Alexandrinischen, nicht aber der Palästinischen Juden. Nachdem nämlich durch Esdras und die mit ihm lebenden Propheten der Kanon der h. Schrift

Unter den Uebersetzungen wurde die schon erwähnte lateinische Vulgat-Ausgabe oder Vulgata, die vom h. Hieronymus theils angefertigt theils verbessert worden, vom Kirchenrath zu Trient für authentisch oder mit dem Urtexte wesentlich übereinstimmend erklärt, und zugleich verordnet, daß ihr Ansehen von Niemand verworfen werden dürfe. Mit Recht! Denn diese Uebersetzung hatte von den ersten Jahrhunderten an in der Kirche Geltung gehabt, war von den h. Vätern und den Concilien anerkannt und empfohlen worden, stand nach dem Urtheile der gelehrtesten Männer mit den bewährtesten Ausgaben des Urtextes im Einklange und war wiederholt von den sich einschleichenden Ungenauigkeiten gereinigt worden, eine Sorgfalt, die auch später die Päpste ihr angedeihen ließen. Selbst Gegner der katholischen Kirche konnten nicht umhin, die lateinische Vulgata für die beste Uebersetzung des hebräischen und griechischen Urtextes zu erklären.

f. Außer der kirchlichen Bürgschaft für die göttliche Glaubwürdigkeit der gesammten h. Schrift besitzen wir auch eine rein menschliche Bürgschaft für die natürliche Glaubwürdigkeit insbesondere jener Bücher, welche über die für die göttliche Offenbarung zeugenden Thatsachen berichten.

Die Kirche und nur die Kirche verbürgt uns, daß alle Bücher ohne Ausnahme das Wort Gottes sind, daß wir folglich, indem wir ihnen glauben, Gott selbst Glauben schenken. Daß die Kirche uns das göttliche Ansehen der h. Schrift verbürgt, haben wir schon gezeigt (ob. b.); daß nur die Kirche das göttliche Ansehen aller Bücher ohne Ausnahme verbürgen kann, ist später nachzuweisen. Außer dem göttlichen Ansehen oder der übernatürlichen Glaubwürdigkeit besitzen die Bücher, insbesondere die geschichtlichen, auch eine natürliche Glaubwürdigkeit: d. h. sie rühren von Verfassern her, die auch abgesehen vom Einflusse des heiligen Geistes Glauben verdienen, weil sie Thatsachen, die sie auch auf natürliche Weise kannten, wahrheitsgetreu berichten. Und abgesehen von den Entscheidungen der Kirche als einer untrüglichen Lehrauctorität können wir nachweisen, daß mehrere Bücher des alten wie des neuen Testaments, namentlich die protokanonischen,

festgesetzt worden war, schien es nach dem Berichte des Josephus unthunlich, ohne das Ansehen eines göttlich beglaubigten Propheten auch jene spätern Bücher, die freilich bei Allen in hoher Achtung standen, in den Kanon aufzunehmen. Aus dem Grunde nun, weil sie nur später Aufnahme fanden, und keineswegs wegen geringern Ansehens an und für sich, heißen sie deuterokanonische Bücher im Gegensatz zu den protokanonischen. Merkwürdiger Weise jedoch zählen auch die seit unvordenklichen Zeiten in China ansässigen Juden die zwei Bücher der Machabäer, deren Ansehen, da sie ein so klares Zeugniß für die Lehre vom Reinigungsorte enthalten, von den Protestanten so lebhaft bestritten wurde, unter ihre h. Bücher: ein neuer Beweis, daß der Kanon der katholischen Kirche im Alterthum begründet ist. (Josephus Flavius c. Apion. l. 1. n. 8. Malou, la lecture de la St. Bible. t. 1. préface.)

Die deuterokanonischen Bücher des neuen Testaments sind: die Briefe des Jacobus und Judas, der zweite Brief Petri, der zweite und dritte Brief des Johannes, der Brief an die Hebräer, die Offenbarung des Johannes. Auch sie heißen nur deßhalb deuterokanonische, weil ihr Ansehen erst später, sowie sichere Kunde ihres Ursprunges zu den einzelnen Kirchen gelangte, allgemein anerkannt wurde.

auch wenn sie nicht inspirirt wären, doch wenigstens jene Glaubwürdigkeit besäßen, die andern bewährten Geschichtswerken des Alterthums zukommt. Durch ihre natürliche und durch rein natürliche Gründe erwiesene Glaubwürdigkeit verbürgen uns z. B. die Evangelien und die Apostelgeschichte, daß Jesus von Nazareth und die Apostel Wunder gewirkt, daß Jesus durch diese Wunder sich als den Sohn Gottes, die Apostel sich als die Gesandten Gottes erwiesen, daß Jesus eine Kirche gestiftet, die Apostel sie ausgebreitet haben, daß die Kirche mit Unfehlbarkeit ausgerüstet worden, ohne Unterbrechung bis ans Ende der Zeiten fortbestehen soll und durch gewisse Zeichen erkennbar ist. Haben wir sie einmal erkannt, so können wir uns um fernere Aufschlüsse an sie als die unfehlbare Lehrerin wenden.

Wir heben unter den Büchern des alten Bundes besonders die fünf Bücher Mosis, unter denen des neuen die Evangelien und die Apostelgeschichte hervor, weil in ihnen jene Thatsachen verzeichnet sind, auf welchen die Religion beruhet. Glaubwürdig ist ein Buch, wenn das darin Erzählte wirklich geschehen und zwar so geschehen ist, wie berichtet wird. Dazu wird erfordert, daß der Verfasser selbst glaubwürdig ist, und ferner daß sein Buch späterhin keine Verfälschung oder den Inhalt beeinträchtigende Veränderungen erfahren habe: es muß deßhalb die Glaubwürdigkeit der Verfasser und die Unverfälschtheit ihrer Schriften nachgewiesen werden. Vorerst aber kommt billig eine andere Frage in Betracht, nämlich die nach der Aechtheit jener Schriften. Aecht ist ein Buch, das denjenigen zum Verfasser hat, unter dessen Namen es erscheint, oder doch, falls der Name des Verfassers nicht zuverlässig angegeben wird, ungefähr in jener Zeit, in welche es gesetzt wird, geschrieben wurde. Denn wenn ein Buch unächt oder unterschoben wäre oder mit einem fremden Namen sich schmückte, so würde aus dieser ersten Untreue des Verfassers mit Recht gegen seine Glaubwürdigkeit überhaupt Verdacht gehegt, oder dieselbe könnte doch, weil der Charakter des Verfassers und die Umstände der Abfassung unbekannt wären, weniger erwiesen werden. Und wenn ein geschichtliches Buch über Thatsachen berichtete, die schon eine lange Reihe von Jahren vor den Lebzeiten des Verfassers sich zutrugen, dann möchte man wenigstens einzelne Begebenheiten als entstellt zu betrachten versucht sein. Bei prophetischen Schriften dagegen möchte man, wenn ihre Abfassung nicht in die Zeit vor dem Eintreten der vorhergesagten Ereignisse fiele, die darin enthaltenen Weissagungen in Zweifel ziehen.

1) Die Aechtheit A. der alttestamentlichen Schriften wird uns zunächst verbürgt durch das Zeugniß der gesammten jüdischen Nation zur Zeit Christi, wie es uns nicht nur aus den Evangelien, deren Glaubwürdigkeit später zu beweisen ist, sondern auch durch nicht christliche Schriftsteller, namentlich Josephus Flavius und viele Rabbiner, bekannt ist. Denn fortwährend berufen sich Christus und die Apostel auf sie als Bücher, die bei den Juden allgemein im größten Ansehen standen. „Ihr forschet in der Schrift, und sie ist es, die von mir Zeugniß gibt." Joh. 5, 39. „Sie haben Moses und die Propheten: diese sollen sie hören. Wenn sie Moses und die Propheten nicht hören, so würden sie auch nicht glauben, wenn Jemand von den Todten auferstände." Luc. 16, 29–31. Von der Aechtheit jener Schriften waren auch überzeugt die ersten Christen, die sie von

den Juden empfingen; die heidnischen Philosophen, Celsus, Porphyrius, Julian der Abtrünnige, die das Judenthum sowohl als das Christenthum anfeindeten; die römischen und griechischen Schriftsteller, die auf die Schriften der Hebräer verweisen. Wie fest aber die Ueberzeugung der Juden jener Zeit von der Aechtheit der h. Schriften war, vernehmen wir besonders von Josephus Flavius, [1]) der schreibt: „Es erhellt aus der That selbst, welchen Glauben wir unsern Büchern schenken; denn obschon eine so lange Zeit verflossen ist, so hat doch Niemand sich erkühnt, etwas beizufügen, zu tilgen oder zu verändern; allen Juden ist es gleichsam angeboren, diese Bücher für göttliche Aussprüche zu halten, bei denselben standhaft zu verharren und, wenn es erfordert würde, für sie freudig zu sterben. Daher hat man noch jüngsther viele Gefangene lieber Martern und alle Arten von Hinrichtungen erduldet sehen, als daß sie etwas wider die Gesetze oder wider die Schriften geredet hätten." —

Dasselbe Zeugniß der Aechtheit gaben die Juden ihren Büchern ungefähr 300 Jahre vor Christus, als sie unter dem ägyptischen König Ptolomäus in's Griechische übertragen wurden; gleichfalls 500 Jahre v. Ch., als Esdras nach dem Exil sie sammelte und ordnete. Früher schon hatten die Propheten unabläßig auf die Bücher Moses verwiesen und somit die Aechtheit derselben vorausgesetzt. Ja schon 1000 Jahre v. Ch., als die 10 Stämme sich trennten, bestand urkundlich wenigstens ein Theil jener Schriften bei den Hebräern. Die Samariter nämlich empfingen die fünf Bücher Mosis von den nach Assyrien abgeführten Israeliten: ein hinlänglicher Beweis, daß letztere schon vor ihrer Trennung vom Reiche Juda im Besitze derselben gewesen; denn sicher würden sie dieselben bei der zwischen beiden Reichen bestehenden Eifersucht von den Angehörigen der zwei Stämme nach ihrer Trennung nicht angenommen haben. Die gemeinsamen Feste, die zahlreichen Gebräuche, die öffentlichen Denkmäler des Volkes, die Eintheilung des Landes, alles dieses verweiset namentlich auf den Pentateuch als das von Moses geschriebene Gesetz. Wie wäre ein Buch, auf dem die ganze Staatsordnung beruhete, erst später unterschoben worden! — Wir haben hier besonders die Mosaischen Schriften erwähnt, theils weil vorzüglich in ihnen die Uroffenbarung und die Auserwählung des Volkes Israel niedergelegt ist, theils weil wegen ihres hohen Alterthums der Verdacht einer Unterschiebung leichter entstehen könnte. Die Aechtheit jüngerer Schriften kann nicht so leicht angefeindet werden.

Ein so lautes, allgemeines, ununterbrochenes, durch keine entgegen-

[1]) Cont. Apion. l. 1. n. 8.

gesetzte Ueberlieferungen geschwächtes Zeugniß, welches gewiß für die Aechtheit jedes andern Buches mehr als genügen würde, spricht für die der hebräischen Bücher um so mehr, da es durch besondere Umstände ein ganz eigenes Gewicht erhält. Nichts ist einleuchtender, als daß die Juden den Ursprung ihrer Bücher kennen konnten und mußten. Denn sicher wußten die Abschreiber, von wem und wann sie das Buch erhalten, und zwar um so mehr, da einem besondern Stamm (Levi) die Aufsicht über die h. Schriften anvertraut war. Der wichtige Inhalt der Schriften, die das eigentliche Gesetzbuch der Nation waren, regte jeden von selbst an, nach dem Ursprunge derselben zu forschen, wenn er nicht gesonnen war, sich die schwersten Verpflichtungen ohne hinlänglichen Grund aufbürden zu lassen. Daß aber die Juden hinsichtlich der Bücher aufrichtig zu Werke gingen, oder nicht täuschen wollten, zeigt die Offenheit, mit der sie gestehen, über die Verfasser einiger keine zuverlässige Nachricht zu haben, und die Sorgfalt, mit der sie die ächten nur nach dem vollgültigsten Zeugnisse unter ihre bewährten Schriften aufnahmen. Und welchen Grund hätten sie gehabt, Bücher zu unterschieben, in denen sie gleich ihren Vorfahren so hart getadelt und an frühere und spätere Verschuldungen so oft erinnert werden? Wie hätten Betrüger hoffen können, dem Volke Schriften aufzudrängen, in denen ihm nicht geschmeichelt, sondern seine Hartherzigkeit und sein Undank ihm unablässig vorgehalten wurde?

Betrachten wir die Bücher selbst, so leuchtet uns alsbald ein, daß die Schreibart und der ganze Ton mit dem Charakter derjenigen, denen sie zugeschrieben werden, und mit jenen Zeitverhältnissen, in denen sie abgefaßt sein sollen, vortrefflich übereinstimmt. Wollte man annehmen, ein Einziger, etwa Esdras hätte alle verfaßt, so müßten die Verschiedenheit der Schreibart und die genaue Kenntniß der jeweiligen Zeitverhältnisse unbegreiflich scheinen; wollte man dagegen voraussetzen, Mehrere hätten sich in das Geschäft, das Volk zu täuschen, getheilt, so würde die große Uebereinstimmung der einzelnen Bücher, durch welche ein einziger Gedanke wie ein Faden sich hindurchzieht, unerklärlich sein. Die Schwierigkeit wird nur gelöst durch die Annahme, daß die Bücher von jenen Männern und in jenen Zeiten verfaßt seien, denen sie von jeher zugeschrieben wurden; und so wird denn das eigentlich entscheidende Gewicht der äußern Gründe für die Aechtheit, die im Zeugnisse so Vieler oder in der Tradition bestehen, durch innere Gründe noch verstärkt.

B. Auf ähnliche Weise wird uns die Aechtheit der neutestamentlichen Bücher verbürgt. Es werde jedoch zuvor bemerkt, daß die Feststellung der Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften weniger wichtig erscheinen dürfte aus dem Grunde, weil das Christen-

thum seinen göttlichen Ursprung und sein höheres Ansehen auch ohne diese Schriften auf geschichtlichem Wege und durch die noch fortwährend an ihm strahlenden Wunder darthun könnte. Vollständiger und überzeugender wird jedoch der Beweis für die Göttlichkeit des Christenthums und der Kirche, wenn er nicht bloß aus der Weltgeschichte und der Gegenwart, sondern auch aus der h. Schrift geführt wird.

Von den apostolischen Zeiten an war es die beständige und allgemeine Ueberzeugung, daß die Evangelien und die übrigen protokanonischen Schriften des neuen Bundes jene Männer, deren Namen sie tragen, zu Verfassern hätten. Ignatius, Polycarpus, Papias, Clemens führen Stellen aus denselben an. Justinus bezeugt, daß die Schriften der Apostel, „Evangelien genannt", in den Versammlungen gelesen wurden. [1]) Clemens von Alexandria, um von den spätern h. Vätern zu schweigen, berichtet uns an zahlreichen Stellen, daß die vier Evangelien überall angenommen seien. Tertulian [2]) verweiset sogar die Irrgläubigen an die Kirchen von Philippi, Thessalonich, Ephesus, Rom, in denen selbst die Handschriften oder doch die „ächten Schriften", wenn man es so verstehen will, der Apostel (authenticae literae) aufbewahrt würden. Die Feinde des Christenthums, namentlich Celsus, der manche Stellen aus den Evangelien anführt, erkennen die Aechtheit jener Schriften an. Auch von mehreren Irrlehrern wurde sie nicht geläugnet, wie der h. Irenäus [3]), Schüler des Aposteljüngers Polycarp, bezeugt, der schreibt: „Es gibt also weder mehr als vier Evangelien, noch kann es weniger geben. So fest begründet ist ihr Ansehen, daß selbst die Ketzer ihnen huldigen, und jeder derselben aus ihnen seine Lehre zu begründen sucht."

Später aber, besonders zu den Zeiten Diocletians, als die Heiden jene Bücher zu vernichten suchten, opferten zahllose Christen lieber ihr Leben hin, als daß sie ihr theuerstes Unterpfand ausgeliefert hätten: ein hinlänglicher Beweis, wie sehr sie von der Aechtheit derselben überzeugt waren.

Ein so einstimmiges Zeugniß verdient einen um so festern Glau-

[1]) Apol. I. n. 66 et 67.

[2]) De praescr. c. 26. Percurre ecclesias apostolicas, apud quas ipsae authenticae litterae eorum (apostolorum) recitantur, sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscujusque.

[3]) Adv. haer. l. 3. c. 11. n. 7. 8. Tanta est autem circa Evangelia haec firmitas, ut et ipsi haeretici testimonium reddant eis, et ex ipsis egrediens unusquisque eorum conetur suam confirmare doctrinam. Ebionei etenim eo Evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes, ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de Domino. Marcion autem id quod est secundum Lucam circumcidens . . . Id quod secundum Marcum est praeferentes Evangelium . . . Hi autem qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Joannem plenissime utentes . . . Quum ergo hi, qui contradicunt, nobis testimonium perhibeant, et utantur his, firma et vera est nostra de illis ostensio. Neque autem plura numero quam haec sunt, neque rursus pauciora capit esse Evangelia.

ben, je mehr den Christen an der Aufdeckung des Betruges, wenn ein solcher obwaltete, gelegen war, und je leichter er entdeckt werden konnte. Die Bücher enthielten die geschichtliche Grundlage des Christenthums, und deßhalb mußte den Bekennern desselben an der Aechtheit derselben fast ebensoviel gelegen sein, als an der Wahrheit der Religion selbst. Jeden Betrug aber konnten sie um so leichter entdecken, je näher sie den Aposteln waren, und in je zahlreichern Händen die Bücher sich fanden. Ihre Besonnenheit bei Aufnahme derselben tritt dadurch in das hellste Licht, daß sie die meistens von Irrlehrern verfaßten apokryphischen oder unterschobenen Evangelien standhaft von sich wiesen und theilweise nicht einmal bis zu uns gelangen ließen, ja selbst diejenigen Schriften, die nun allgemein als ächt anerkannt werden, lange Zeit beanstandeten. Ueberdieß wußten die Bischöfe mit der größten Wachsamkeit jede Unterschiebung zu vereiteln. Nach dem Berichte Tertullians [1]) und des h. Hieronymus [2]) wurde schon vom h. Johannes ein Priester in Asien, der aus übel verstandener Liebe zum h. Paulus eine Geschichte dieses Apostels erdichtet hatte, seines Amtes entsetzt. Wie groß dagegen die Achtung der Christen vor den hinlänglich bewährten Schriften war, blieb selbst den Heiden nicht verborgen. Der Proconsul Saturninus fragte den im J. 200 für den Glauben hingerichteten Speratus: „Welches sind die Bücher, die ihr voll Verehrung leset (quos adoratis legentes)?" Speratus antwortete: „Die vier Evangelien unsers Herrn Jesus Christus und die Briefe des h. Apostels Paulus und die gesammte von Gott eingegebene Schrift." [3]) Wenn wir dem Worte Solcher, welche die Wahrheit nicht nur kennen konnten und mußten, sondern sie sagen wollten, unbedingt Glauben schenken, dann verdient auch das Zeugniß der Christen für die Aechtheit der h. Bücher unsern vollen Glauben.

Was ferner die innern Merkmale der Aechtheit betrifft, so stimmt Inhalt und Erzählungsweise vollkommen mit den Zeitverhältnissen Christi und der Apostel überein. Nirgends findet sich ein Verstoß gegen die Gewohnheiten der Juden wie der Römer jener Zeit, nirgends ein Verstoß gegen die Geographie und Geschichte. Alles deutet hin auf eine Zeit, in der das Christenthum erst aufkeimte, der jüdische Tempel noch bestand. Die Einfachheit der Schreibart, die Aufrichtigkeit der Verfasser stimmt sehr gut zum harmlosen Charakter der Jünger Jesu. Endlich würde die Annahme, daß die neutestamentlichen Schriften Andere als die bezeichneten zu Verfassern haben, durchaus grundlos und ungereimt sein. Sie wäre grundlos, weil sie nicht auf ein einziges Zeugniß sich stützen könnte, um so viele entgegengesetzte

[1]) De baptismo c. 17. — [2]) De script. eccles. c. 7. — [3]) Ruinart, acta Martyr. Acta Scilitanorum.

Zeugnisse zu entkräften. Sie wäre ungereimt, weil sie das Unmögliche voraussetzte. Die Unterschiebung nämlich wäre entweder bei Lebzeiten der Apostel oder nach ihrem Tode geschehen. Zu den Lebzeiten der Apostel hätte sie nicht geschehen können, ohne daß diese Männer, welche, wie wir auch in den Schriften der Väter lesen, mit solchem Eifer für die Reinerhaltung des Glaubens wachten, gegen den Betrug ihre Stimme erhoben hätten. Später hätte sie nicht geschehen können, ohne daß die Christen, die mit den Aposteln und deren Schülern verkehrt hatten, den Betrug bemerkt und aufgedeckt hätten, wie es auch geschah, so oft Irrlehrer mit erdichteten Evangelien auftraten.

2. Auch die *Unverfälschtheit* der h. Schriften unterliegt keinem Zweifel. Unverfälscht nennen wir ein Buch, das in seinen wesentlichen Theilen keine Veränderungen erfahren hat. Zu den wesentlichen Theilen der h. Schrift gehören natürlich die Glaubens- und Sittenlehren, wie auch die Berichte über Thatsachen, auf denen die Religion selbst beruhet.

A. Was zunächst die *alttestamentlichen* Schriften betrifft, so läßt sich leicht beweisen, daß an ihnen die Israeliten eine Fälschung weder vornehmen *wollten* noch *konnten*. Bei der hohen Achtung, in der die Bücher allgemein standen, mußte jede Fälschung als das größte Verbrechen erscheinen, das daher jedem, der sie versucht hätte, die größte Züchtigung würde zugezogen haben. Hätte man dennoch eine Fälschung beabsichtigt, so würde man ohne Zweifel zu allererst jene Stellen entfernt haben, in welchen die Verbrechen der Nation aufgedeckt und gerügt werden; allein diese ziehen sich noch jetzt in unabsehbarer Reihe durch fast alle Bücher. Für die Aufrichtigkeit der Juden sprechen insbesondere die verschiedenen Lesearten, die man, wenn an der richtigen gezweifelt wurde, mit Gewissenhaftigkeit am Rande verzeichnete. Gehen wir auf die einzelnen Zeitabschnitte näher ein, so überzeugen wir uns leicht, daß man bis zur Gefangenschaft keine Fälschung beabsichtigte; denn sicher hätte man zuerst die zahlreichen Verweise und Drohungen wegen der so oft wiederkehrenden Abgötterei ausgemerzt. Noch weniger dachte man nach dem Exil an eine Fälschung; denn von Esdras an gibt sich bis fast in die letzten Zeiten große Gewissenhaftigkeit und Anhänglichkeit an die Religion kund. — Allein eine Fälschung wäre, falls man sie beabsichtigt hätte, *nicht einmal möglich* gewesen. Da nämlich die h. Schriften nicht nur im Tempel niedergelegt waren, sondern auch in den Händen Vieler sich befanden und unabläßig gelesen wurden, so hätte jede Veränderung die Beistimmung Vieler erfordert und wäre sicher in die Oeffentlichkeit gelangt. Zu keiner Zeit aber fehlte es an Eiferern für das Gesetz, die am wenigsten eine Fälschung desselben stillschweigend würden hin-

genommen haben. Nun aber finden wir nirgends, daß die Propheten, die jeden Frevel schonungslos rügten, eines solchen Verbrechens je erwähnt hätten. Im Gegentheil verweisen sie auf das Gesetz als eine unverfälschte Schrift, wie auch später Christus und die Apostel die Unverfälschtheit der h. Schriften überhaupt durch ihre häufigen Berufungen auf dieselben voraussetzten. Hätte man die h. Schriften fälschen wollen, so hätte man zugleich die ganze Staatsverfassung, die auf denselben beruhete, umändern, die Feste abschaffen, die öffentlichen Denkmäler beseitigen müssen. So unmöglich dieses war, so unmöglich war auch jenes. Und *wann* hätte eine Fälschung versucht werden können? Gewiß nicht bis zum Abfall der zehn Stämme, theils weil damals die Erinnerung an die in den Büchern aufgezeichneten Thatsachen noch frisch war, theils weil von Zeit zu Zeit Richter als strenge Eiferer für das Gesetz sich erhoben, theils weil bald die Propheten aufstanden, die um nichts so sehr besorgt waren, als um Reinerhaltung der religiösen Einrichtungen. Unmöglich war eine Fälschung im folgenden Zeitabschnitte bis zur Gefangenschaft, weil damals wenigstens ein Theil der Schriften, der Pentateuch, bei den zehn Stämmen war, von denen er auf die Samaritaner überging. Unmöglich war eine Fälschung nach dem Exil, weil von da an die h. Schriften durch die überall zerstreuten Juden in der ganzen Welt verbreitet und bald in fremde Sprachen übersetzt wurden. Die Vergleichung der von da an verbreiteten Handschriften, wie auch der griechischen Uebersetzung weiset nicht nur keine wesentliche Abweichung, sondern die wünschenswertheste Uebereinstimmung nach.

B. Aehnliche Gründe erweisen die Unverfälschtheit der *neutestamentlichen* Schriften. Die Christen *wollten* dieselben nicht fälschen. Denn wie den Juden das alte Testament, so galt den Christen das neue als ein Heiligthum, dessen geringste Verletzung als ein Verbrechen erschien. Je größer aber ein Verbrechen ist, desto weniger darf es ohne triftige Beweise vorausgesetzt werden, zumal wenn die Tugend dessen, welcher desselben beschuldigt wird, außer Zweifel steht. Ließe sich annehmen, daß jene h. Bischöfe und Priester, die eher in den Tod gingen als selbst den Schein einer Sünde auf sich luden, jemals die Hand zu einem niedrigen Verbrechen würden geboten haben? Welchen Gewinn hätten die ersten Christen aus einer Fälschung gezogen? Die Thaten und Wunder, die in den Evangelien erzählt werden, waren ohnehin durch zahlreiche Zeugen und sich stets erneuernde Wunder verbürgt, konnten auch durch erdichtete oder gefälschte Berichte allein den Heiden gegenüber nicht festgestellt werden. — Ja die Fälschung war sogar *unmöglich*. Da nämlich sehr früh Abschriften der Evangelien überallhin verbreitet waren, so wäre zur Ausführung des

Verbrechens ein auf gemeinsamer Uebereinkunft beruhendes Verfahren nöthig gewesen. Wie aber wäre bei den fast unausgesetzten Verfolgungen, welche den Verkehr so sehr hemmten, eine solche Vereinbarung nur denkbar? Zudem wachten heilige Bischöfe über die Unversehrtheit der Bücher; ja das Volk selbst hing mit solcher Aengstlichkeit sogar am Buchstaben derselben, daß nach dem Berichte des h. Augustin [1]) einst eine ganze Gemeinde sich mit Lärm und Tumult gegen einen Bischof erhob, der eine Stelle des Propheten Jonas aus der Uebersetzung des h. Hieronymus anders las, als sie in der bisherigen Uebersetzung lautete. Ein gewisser Macedonius verlor sein Bisthum, weil er nur einen Buchstaben im ersten Briefe des h. Paulus an Timotheus änderte. Ein Anderer erregte großes Aergerniß, weil er für Ein Wort im Evangelium, das er weniger edel fand, ein anderes, jedoch gleich bedeutendes, setzte. Hätten die Christen den Heiden und Irrlehrern gegenüber, denen die h. Schriften nicht unbekannt waren, wohl eine Fälschung wagen dürfen, ohne daß sie entdeckt worden wäre und das Christenthum seines ganzen Ansehens beraubt hätte? — Endlich liegen selbst thatsächliche Beweise für die Unverfälschheit der h. Schriften vor. Wir besitzen nämlich die Werke der Kirchenväter des 3., 4. und 5. Jahrhunderts, in denen die einzelnen Bücher mit Erklärungen begleitet sind; wir besitzen Handschriften, die in das 5. Jahrhundert oder noch weiter hinaufreichen; eine syrische und eine lateinische Uebersetzung, die in das 2. Jahrhundert fallen. Nun aber stimmt der Text, der von den Kirchenvätern erklärt wird, und den die Handschriften und die Uebersetzungen vorweisen, mit dem griechischen Urtext wesentlich überein; ein Beweis, daß von dem bezeichneten Zeitabschnitte an weder zufällig noch absichtlich eine Veränderung vorgenommen wurde. [2])

[1]) Epist. 171. c. 3. n. 5. Cf. epist. 182. c. 5. n. 35.

[2]) Gleich nach dem ersten Drucke der Bibel im fünfzehnten Jahrhunderte fing man an, die alten Handschriften derselben, welche in jeder Bibliothek reichlich vorhanden waren, zu untersuchen und mit einander zu vergleichen, um die Schreibfehler zu entdecken, die im Verlaufe der Zeit sich etwa eingeschlichen hatten. Seit der Hälfte des letzten Jahrhunderts aber wurde hierin von verschiedenen Seiten eine ganz erstaunliche Thätigkeit entwickelt. Alle nur erreichbaren Quellen wurden erschöpft; man durchsuchte nicht nur alle Bibliotheken Europa's, sondern auch die der entferntesten Weltgegenden, der ägyptischen und syrischen Wüste; verglich die Lesarten der h. Väter aus allen Jahrhunderten, die Uebersetzungen aller Nationen, die griechische, arabische, syrische, koptische, armenische, äthiopische: dennoch wurde gar nichts von Belang entdeckt. Die abweichenden Lesarten lassen fast ohne Ausnahme die wesentlichen Theile jedes Satzes unberührt und beschränken sich meistens auf Einschiebung und Auslassung eines Geschlechts- oder Bindewortes und auf dergleichen minder wichtige Dinge. Gerade in den letzten Jahren hatten wir, erzählt Dr. Wiseman (10. Vorles. §. 10. 11), eine neue, auffallende Bestätigung dieses Ergebnisses. Dr. Buchanan brachte eine hebräische Handschrift nach Europa, welche von den schwarzen Juden gebraucht war, die seit undenklichen Zeiten in Indien ansässig sind, wo sie Jahrhunderte lang von aller Verbindung mit ihren Brüdern der andern Welttheile abgeschnitten waren. Es ist ein Bruchstück einer ungeheuern Rolle von rothgefärbten Häuten, welche, wenn

3. Die Glaubwürdigkeit der Schriftsteller ist über jeden Zweifel erhaben.

A. Was zunächst den vorzüglichsten Schriftsteller des alten Bundes, Moses, betrifft, so überzeugen wir uns leicht, daß er den Thatbestand der von ihm erzählten Begebenheiten wissen konnte oder daß er selbst nicht getäuscht wurde. Denn er besaß, wenn wir von der göttlichen Erleuchtung absehen wollen, Mittel genug, die geschichtliche Wahrheit zu erfahren, und war weise genug, um das Wahre vom Falschen auszuscheiden. Die von ihm erzählten Thatsachen, deren Augenzeuge er nicht gewesen, sind wenig zahlreich und konnten leicht durch die Ueberlieferung der Vorfahren ungetrübt zu ihm gelangen. Nur wenige Geschlechter standen zwischen ihm und der Erschaffung des ersten Menschenpaares. Die Kunde von den ältesten Ereignissen war demnach durch eine Reihe von wenigen Zeugen, deren Kenntniß und Wahrhaftigkeit außer Zweifel stand, bis auf Moses gelangt. Das lange Leben der damaligen Geschlechter schützte die Ueberlieferungen vor jeder Verfälschung, denn Enkel und Urenkel vernahmen den Bericht aus demselben Munde. Zudem finden wir bei Moses selbst Andeutungen, daß wichtige Begebenheiten damals in Liedern einen festen Ausdruck fanden, wodurch sie um so leichter in das Gedächtniß Aller sich einprägten. Nicht Wenige sind selbst der Meinung, daß schon vor Moses schriftliche Aufzeichnungen stattfanden. In der Geschichte Isaac's und Jacob's begegnen wir auch Denkmälern aus Stein, die zur Erinnerung an einzelne Begebenheiten errichtet wurden. — Die Weisheit des Moses aber wird schon durch das, was in der Geschichte über seine Gesetzgebung gesagt wurde, hinlänglich ins Licht gestellt. Somit kannte er die Wahrheit und war nicht getäuscht. — Daß er auch nicht täuschen wollte, verbürgt uns sein Charakter, wie er ebenfalls schon in der Gesch. §. 44. kurz geschildert wurde. [1] — Daß Moses

---

sie je vollständig war, gegen neunzig Fuß lang gewesen sein muß. Wie sie jetzt ist, ist sie aus Stücken zusammengesetzt, die von verschiedenen Personen zu verschiedenen Zeiten geschrieben wurden, und enthält einen beträchtlichen Theil der fünf Bücher Mosis. Eine interessante Vergleichung wurde mit unserer Ausgabe der hebräischen Bibel angestellt und bekannt gemacht; und man fand auch nicht eine einzige verschiedene Lesart von der geringsten Wichtigkeit, indem die meisten nur Buchstaben wie Jod und Vau betreffen, die eben so gut gesetzt oder weggelassen werden können. — Die Gegner unserer heiligen Religion hatten gehofft, durch diese wissenschaftlichen Forschungen etwas ihrer Sache Günstiges zu entdecken, jedenfalls mußten sich so viele widersprechende Lesarten ergeben, daß aller Glaube wankend und das Ansehen der h. Schrift, als Führerin zur Wahrheit, gänzlich vernichtet würde. Sie fanden sich aber in ihrer Erwartung gänzlich getäuscht.

[1] Hatte Moses von dem, was er erzählte, hinlängliche Kenntniß, und wollte er die Wahrheit mittheilen, so folgt von selbst, daß seine Berichte nicht bloße Mythen enthalten. Unter Mythen versteht man mündlich fortgepflanzte Erzählungen, die entweder völlig erdichtet sind, oder einen geschichtlichen Kern enthalten, der vielfach vergrößert und entstellt ist, oder endlich eine philosophische oder religiöse Wahrheit in

nicht einmal täuschen konnte, ergibt sich schon aus der Beschaffenheit der von ihm erzählten Thatsachen, die, wenn es sich um Begebenheiten der Vorzeit handelte, Andern auf dieselbe Weise bekannt sein konnten wie ihm, oder die, falls von gleichzeitigen Begebenheiten die Rede ist, wegen ihrer Offenkundigkeit durchaus keinen Betrug zuließen. Würde ein hartgläubiges, widerspenstiges, zum Aufruhr so geneigtes, beim geringsten Anlasse Verdacht schöpfendes Volk der Leitung des Moses sich hingegeben haben, wenn es nicht die unwiderleglichsten Beweise für die Glaubwürdigkeit alles dessen gehabt hätte, was sein Führer ihm berichtete? Die Wunder und Weissagungen, durch die er sich als den Gesandten Gottes bewährte, sind überdieß das unverbrüchlichste Zeugniß für die Wahrheit alles dessen, was er berichtet. Jede Forschung endlich im Gebiete der Geschichte und jeder Fortschritt namentlich in den Naturwissenschaften hat besonders in unsern Tagen die Wahrhaftigkeit des ältesten Geschichtsschreibers und der auf ihn folgenden bestätigt. [1])

— — —

eine Thatsache umkleiden, wie wenn das Heidenthum den Satz: die Zeit verschlingt Alles, zu der Fabel gestaltete, nach der ein Gott Chronos seine Kinder verzehrte. Die Weisheit des Moses läßt uns nicht annehmen, daß er, wenn seine Erzählungen derartige Mythen enthalten hätten, dieses nicht eben so gut eingesehen hätte, wie die Weisen unter den Heiden in den religiösen Volkserzählungen nur Fabeln erkannten; und die Wahrheitsliebe des Moses läßt uns nicht annehmen, daß er leere Fabeln als Thatsachen erzählt und folglich das Volk und die gesammte Menschheit Jahrtausende getäuscht hätte. — Zudem besteht ein großer Unterschied zwischen dem Inhalte der Mosaischen Erzählung und dem der Dichtungen heidnischer Völker. Die Erzählungen der letztern sind um so weitschweifiger, je tiefer sie in das Alterthum zurückreichen, weil dort die Einbildungskraft freiern Spielraum hat; die Erzählungen des Moses sind um so kürzer, je weiter der erwähnte Zeitpunct von ihm entfernt ist: auf wenig Blättern wird ein Zeitraum von Jahrhunderten umfaßt und nur das Wesentlichste der Thatsachen berichtet. Die Erzählungen der Heiden sind um so wunderbarer, je weiter die angeblichen Ereignisse der Zeit nach von den Berichterstattern entfernt sind; Moses dagegen berichtet zahlreichere Wunder aus der Gegenwart als aus der Vergangenheit. Die Erzählungen heidnischer Völker beziehen sich auf abgerissene, vereinzelte, offenbar von müßigen Köpfen erfundene Begebenheiten, die ohne fernere Folgen sind; die Mosaische Erzählung umfaßt ein durch Jahrhunderte sich hindurchziehendes Ganzes und Thatsachen, ohne welche das Wesen des Menschen, die Beschaffenheit der Erde, das Bestehen des hebräischen Staates keine Erklärung findet. Auch in der Art und Weise der Erzählung ist ein großer Unterschied bemerkbar. Die h. Schrift erzählt höchst einfach auch die großartigsten Begebenheiten; in den Mythen ist Alles voll Götter und Halbgötter. Die h. Schrift erzählt auf dieselbe Weise sowohl jene Begebenheiten, denen von Niemand die geschichtliche Wahrheit abgesprochen werden kann, als solche, welche von den Feinden der Offenbarung in letzter Zeit für Mythen erklärt worden sind; die Mythen heidnischer Völker dagegen werden von den Geschichtschreibern meistens vernachläßigt und nur von Dichtern erzählt. Die h. Schrift beginnt mit prosaischer Erzählung, und ihr erstes Buch ist Geschichte; die ersten schriftlichen Erzeugnisse anderer Völker dagegen sind Gedichte, und erst spät tritt Geschichtschreibung ins Leben. — Nun begreifen wir leicht, warum die heidnischen Völker selbst in ihren ältesten Berichten nur Sagen und Mythen erkennen, das hebräische Volk dagegen in seiner Geschichte nur Thatsachen fand.

[1]) „Kein Buch", sagt Cardinal Wiseman, „bot je der Enthüllung einer Unwahrheit, die es etwa enthielte, so viele Fäden dar, als die h. Schrift. Wir haben darin die frühesten und die letzten Natur-Revolutionen unseres Erdballes und die Zerstreuung des menschlichen Geschlechts beurkundet, die Reihenfolge der Herrscher in allen

Die spätern Geschichtschreiber der Israeliten berichten ebenfalls offenkundige, dem ganzen Volke bekannte Thatsachen, so daß von ihrer Seite kein Irrthum anzunehmen ist. Daß sie auch nicht täuschen wollten, schließen wir aus der Aufrichtigkeit, mit der sie die Gebrechen des Volkes aufdeckten. Namentlich aber werden ihre Schriften beglaubigt durch das Zeugniß der gesammten Nation, die in denselben nur Wahrheit fand. Die Propheten erlangen gleich Moses noch eine besondere Beglaubigung durch die Erfüllung ihrer Weissagungen über zukünftige Begebenheiten, die ihnen nur durch höhere Erleuchtung bekannt sein konnten. (Vgl. Gesch. §. 57.)

B. Die Glaubwürdigkeit der Verfasser der neutestamentlichen Schriften geht aus ähnlichen Gründen klar hervor. Die Apostel und die Evangelisten konnten und mußten von den Thatsachen, die sie berichten, hinlänglich unterrichtet sein. Matthäus und Johannes waren Augenzeugen fast aller Begebenheiten, die sie erzählen: Marcus und

---

umliegenden Ländern, von der Zeit des Sesostris bis zu den syrischen Königen, die Sitten und Gebräuche und Sprachen verschiedener Nationen, die großen und religiösen Traditionen des Menschengeschlechtes und die Erzählung vieler staunenswerther und wunderbarer Ereignisse, wie sie in den Annalen keines andern Volkes sich finden. Hätten die Prüfsteine, von denen alle diese verschiedenen Bestandtheile einmal probirt werden mußten, damals existirt, als sie in dieser Weise zusammengefügt wurden, so möchte es nicht geringe Mühe gekostet haben, sich gegen ihre Wirkung zu sichern. Aber gegen die Zukunft konnte keine Kunst, kein Scharfsinn Schutz verleihen. Wäre der Name eines ägyptischen Pharao's erdichtet worden, so wäre wohl die Entdeckung des Hieroglyphen-Alphabets nach 3000 Jahren keiner von den Fällen von Entdeckung gewesen, gegen den der Geschichtschreiber sich vorgesehen haben würde. Wäre die Geschichte der Schöpfung oder der Sündfluth eine fabelhafte, poetische Erdichtung gewesen, die beschwerlichen Reisen der Geologen in den Alpenthälern oder die Entdeckung der Hyänenhöhlen auf einer unbekannten Insel würden wohl nicht die Bestätigung einer Theorie gewesen sein, auf die ihr Erfinder gerechnet hätte. Ein Fragment des Berosus kommt ans Licht und beweist, daß das, was zuvor unglaublich schien, vollkommen wahr ist: eine Münze wird gefunden und vervollständigt die Vereinigung anscheinender Widersprüche. Jede Wissenschaft, jedes Studium vergrößert die Masse unserer bestätigenden Beweise. Dieser Beweis wird in seinem Werthe um vieles erhöhet durch ein paar naheliegende Erwägungen. Erstens möchte ich bemerken, daß die h. Schrift nicht das Werk Eines Menschen oder Einer Zeit, sondern vielmehr eine Zusammenstellung aus den Werken Vieler ist. Wenn nun ein sehr kluger Schriftsteller das Geschäft, die Jahrbücher eines Volkes zu verfälschen, oder die erdichtete Lebensbeschreibung irgend einer ausgezeichneten Person zu verfassen, oder imaginäre Systeme der Natur zu entwerfen versuchte, er konnte möglicher Weise sich auf jeder Seite gegen Entdeckung gewahrt haben. Um aber sich vorzustellen, daß während der 1600 Jahre von Moses bis auf den h. Johannes ein solches System fortgesetzt wurde von einer Reihe von Schriftstellern ohne Zusammenhang, von den unähnlichsten Fähigkeiten, müßte man sich ein sonderbareres Zusammenwirken moralischer Kräfte zu einem bösern Werke denken, als die Welt je eines gesehen hätte . . . Ferner möchten wir gegen den Versuch (den Zusammenhang der wissenschaftlichen Forschung mit der geoffenbarten Religion zu zeigen) etwas mißtrauisch gewesen sein, wenn er nur von Freunden wäre geführt worden. Allein obwohl diese eifrig an dem Werke der Beleuchtung und Bewährung gearbeitet haben, so ist doch das Meiste von zwei andern Menschenklassen geschehen, die über den Verdacht gleich erhaben sind. Die erste besteht aus jenen, welche ihre Studien ruhig verfolgten, ohne die Absicht, sie irgendwie auf heilige Zwecke anzuwenden, oder selbst ohne die Vermuthung, sie möchten so angewendet werden. Die zweite Classe von Schriftstellern (bestehend aus Feinden unserer Absicht) ist noch um einen Schritt weiter von allem Verdachte der Parteilichkeit für unsere Sache entfernt." Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. 12. Vortrag. §. 2—4.

Lucas hatten mit den Augenzeugen verkehrt und konnten sich auf den Beifall berufen, den ihre Schriften bei den Aposteln selbst fanden. Die Wunder, die wir in den Evangelien lesen, waren offenkundige Begebenheiten, die selbst von den Feinden Jesu nicht in Abrede gestellt werden konnten (Gesch. §. 82). Von unbesonnener Leichtgläubigkeit waren die Jünger so weit entfernt, daß sie sogar dann noch zweifelten, wenn selbst der Augenschein sie zu überzeugen vermocht hätte. — So wenig aber die Apostel selbst getäuscht waren, ebenso wenig wollten sie die Mit- und Nachwelt in Irrthum führen. Welchen Verdacht irgend eines absichtlichen Betruges gestattet wohl ein Charakter, der überall das Gepräge der Offenherzigkeit und der größten Aufrichtigkeit trägt! Sie scheuen sich nicht, ihre eigenen Fehler und Schwachheiten der ganzen Welt kundzumachen. Ihre Schreibart zeugt von der bewunderungswürdigsten Einfalt und verräth nirgends eine Spur künstlichen Gewebes. Gegen die Annahme eines gegenseitigen Einverständnisses spricht nichts so sehr als die scheinbaren Widersprüche, die meistens dadurch entstehen, daß der eine Evangelist die Begebenheiten in anderer Ordnung erzählt oder Umstände verschweigt, die der andere erwähnt. Betrüger hätten gewiß gestrebt, ihren Gegnern diese scheinbare Waffe nicht in die Hand zu reichen. Welchen Grund hätten endlich die Apostel gehabt, täuschen zu wollen? Nur Entbehrungen und Leiden, ja ein schimpflicher und schmerzvoller Tod war die Aussicht, die ihnen für ihr Zeugniß hienieden geöffnet war. Wie hätten sie sich, ohne im Bewußtsein der Wahrheit und in einem höhern Beistande eine Stütze zu finden, auch nur einen Augenblick dem Gedanken hingeben können, die Menschheit für eine Lehre zu gewinnen, die den Leidenschaften des Herzens so sehr zuwider war! — Hätten sie täuschen wollen, sicher hätten sie es nicht vermocht. Die Zeitumstände, die sie erwähnten, schwebten der Mitwelt noch in zu frischer Erinnerung, als daß ihre Berichte nicht Lügen gestraft worden wären, wenn sie sich von der Wahrheit verirrt hätten. Zu viel hing von der Wahrheit der erzählten Thatsachen ab, als daß nicht Tausende zur Untersuchung derselben aufgefordert worden wären. Celsus, Hierokles, Julian fanden sich zwar veranlaßt, Christum geheimer Künste zu beschuldigen; allein die Thatsachen selbst wagten sie nicht in Abrede zu stellen. — Wie wäre es endlich nur denkbar, daß einfache Fischer einen so erhabenen Character zeichnen konnten, wenn sie ihn an Jesus nicht täglich zu beobachten Gelegenheit hatten, oder eine so erhabene Lehre vortragen, wenn sie dieselbe aus dem Munde Jesu nicht vernahmen! [1])

[1]) „Wir haben in den Schriften der alten Rabbiner reichlichen Stoff, um uns nach ihrem Sinne ein Muster eines vollkommnen jüdischen Lehrers zu bilden: wir

Daß die Apostel die Wahrheit verkündeten, dafür bürgt die Bekehrung der Welt. Denn sicher hätten Tausende von Bekehrten in einer Zeit, die der Aufklärung sich rühmte, nicht so freudig für die Religion Jesu ihr Blut verspritzt, wenn sie nicht die begründetste Gewißheit von jenen Thatsachen gehabt hätten, auf denen ihr Glaube beruhte.

Ist ein Buch ächt, unverfälscht und sein Verfasser glaubwürdig, dann verdient das Buch selbst Glauben. Jene dreifache Eigenschaft ist an den Büchern des alten Testaments sowohl als des neuen nachgewiesen. Folglich muß ihre Glaubwürdigkeit von jedem zugestanden werden, der überhaupt die Möglichkeit anerkennt, die Glaubwürdigkeit eines Buches darzuthun.

Wir können die Glaubwürdigkeit des neuen Testaments nachweisen, ohne uns auf die des alten zu stützen, und umgekehrt. Ist aber einmal die Glaubwürdigkeit des neuen nachgewiesen, so folgt die des alten von selbst; denn dieses gibt das neue an mehr als einer Stelle Zeugniß. Ist hingegen die des alten dargethan, so werden wir wiederum wenigstens auf das Christenthum überhaupt verwiesen, weil dieses im alten verkündet wird.

Nun leuchtet ein, warum oben gesagt wurde, das göttliche Ansehen der Kirche lasse sich durch die h. Schrift erweisen, ohne daß es schon vorausgesetzt werde und folglich ein Trugschluß stattfinde. Um nämlich aus der Schrift die Göttlichkeit der Kirche festzustellen, genügt es, daß der Schrift einstweilen ein bloß menschliches Ansehen gleich jedem andern Geschichtswerke zuerkannt werde. Daß sie dieses besitzt, erweisen wir aus rein geschichtlichen Quellen oder aus der Ueberlieferung, der wir ebenfalls einstweilen bloß ein menschliches Gewicht beilegen [1]. Ist einmal aus dem menschlichen Ansehen der h. Schrift die Göttlichkeit der Kirche und mithin ihr göttliches Ansehen und ihre Unfehlbarkeit festgestellt, dann folgt, daß die Aussprüche der Kirche untrüglich sind, daß mithin ihre Entscheidung, welche Bücher zur h. Schrift gehören, die vollkommenste Verpflichtung von unserer Seite verlangt.

---

haben die Reden und Thaten Hillels und Gamaliels und des Rabbi Samuel. Aber es kann nichts weiter von einander abstehen, als ihre Gedanken, Grundsätze, Handlungen von denen unsers Erlösers. Wenn zwei Künstler, die den Auftrag erhielten, ein Bild zu verfertigen, das ihre Ideen von vollkommener Schönheit verwirklichte, Figuren lieferten, die mit Allem, was bisher in diesem Lande gesehen worden, im Widerspruche ständen, zugleich aber einander vollkommen ähnlich wären, so würde sicherlich die Erzählung einer solchen Thatsache ganz unglaublich scheinen, man nähme denn an, daß beide ein und dasselbe Original copirten. Dieß also muß auch hier der Fall sein; auch die Evangelisten müssen das Bild, das sie entwarfen, nach dem Leben gezeichnet haben, und die Uebereinstimmung der moralischen Züge, die sie ihm gaben, kann nur von der Genauigkeit herrühren, mit welcher jeder sie nachbildete." Wiseman: Zusammenhang der Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung mit der geoffenbarten Religion. 1. Vorles. §. 31. Selbst Rousseau, der berüchtigte Freidenker, gesteht, daß „nie jüdische Schriftsteller diesen Character, diese Sittenlehre gefunden haben würden, und daß das Evangelium so große, so auffallende, so vollkommene originale Kennzeichen der Wahrheit habe, daß der Erfinder desselben ein noch außerordentlicherer Mensch hätte sein müssen, als der Held desselben." (Emil. Th. 3.)

[1]) Es verdient zugleich bemerkt zu werden, daß die Tradition ebenso wohl unmittelbar für das Ansehen der Kirche und verschiedene Glaubenslehren spricht wie für die Glaubwürdigkeit der h. Schrift, daß mithin derjenige, welcher das Zeugniß der Tradition wohl für die Schrift, nicht aber für andere Lehrpuncte zuläßt, mit sich selbst in Widerspruch tritt.

§. 12. B. Ueberlieferung.

a. Nach der katholischen Lehre ist auch die Ueberlieferung Glaubensquelle.

„Die übernatürliche Offenbarung," so lehrt das Vaticanische Concil, „ist gemäß dem vom Concil zu Trient erklärten Glauben der allgemeinen Kirche enthalten in geschriebenen Büchern und nicht geschriebenen Ueberlieferungen, welche aus Christi Mund von den Aposteln empfangen, oder von den Aposteln selbst auf Eingebung des heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand überliefert, zu uns gelangt sind." [1] Nur möge sogleich bemerkt werden, daß, wenn es heißt, die Ueberlieferungen seien nicht geschrieben, damit nur gesagt wird, sie seien nicht in den heiligen Büchern aufgezeichnet; keineswegs wird behauptet, daß sie in keiner Weise aufgezeichnet worden.

Im weitern Sinne ist Tradition (Ueberlieferung) der Inbegriff der gesammten Heilslehre, welche von Christus und den Aposteln der Kirche übergeben wurde, möge sie in der h. Schrift aufgezeichnet sein oder nicht. Insofern bildet der Inhalt der h. Schrift einen Theil der Ueberlieferung d. h. jener Lehre, welche ein Unterpfand der Kirche geworden. Tradition im engern Sinne aber, insofern wir sie der h. Schrift an die Seite stellen, ist jene göttliche Lehre, welche in den oben angeführten h. Büchern nicht aufgezeichnet wurde. Anfangs war die gesammte von Christus und den Aposteln verkündete Heilslehre nur Tradition; denn wie schon bemerkt, begann die Aufzeichnung erst einige Zeit nach Entstehung der Kirche.

Tradition im engern Sinne bezeichnet außer dem mündlich Ueberlieferten zuweilen auch das Ueberliefern selbst oder den Act der Ueberlieferung oder die wirkliche Fortpflanzung der mündlich überkommenen Lehre. Das Ueberlieferte wird zuweilen als die objective oder materiale, der Act des Ueberlieferns als die subjective oder formale Tradition bezeichnet. Diese wirkliche Fortpflanzung ist nicht durchaus dasselbe mit der kirchlichen Lehrgewalt. Die Lehrgewalt oder vielmehr die Ausübung der Lehrgewalt ist eine Art der Fortpflanzung, umfaßt aber nicht die ganze Fortpflanzung. An der Fortpflanzung des mündlich Ueberkommenen nehmen alle Gläubigen Theil, insbesondere die Eltern, welche ihre Kinder im Glauben unterrichten. An der Ausübung der Lehrgewalt nehmen nicht Alle Theil, sondern im eigentlichen Sinne nur Jene, welchen die kirchliche Regierungsgewalt zusteht, d. h. die Bischöfe. Wir verstehen hier unter Ueberlieferung die mündlich überlieferte Lehre, nicht den Act des Ueberlieferns.

---

[1] Constit I. cap. 2.

Bezüglich des Inhaltes unterscheiden wir zwischen göttlicher und kirchlicher Ueberlieferung. Jene enthält die von Christus oder in seinem Auftrage durch die Apostel verkündeten Wahrheiten oder für alle Zeiten getroffenen Anordnungen, während kirchliche Ueberlieferung nur die von der Kirche in frühern Jahrhunderten eingeführten Gebräuche oder Gewohnheiten zum Gegenstande hat. Nur von den göttlichen Ueberlieferungen ist hier die Rede. Grundsatz der katholischen Kirche ist nun: wie vor der Abfassung der neutestamentlichen Bücher die gesammte christliche Lehre, so müssen nach Abfassung der Bücher auch jene Heilswahrheiten, die nicht aufgezeichnet wurden, geglaubt werden.

Diesem Grundsatze widersprachen die Irrlehrer von jeher, keine förmlicher als die sog. Reformatoren des 16. Jahrh., die nur die h. Schrift als Glaubensquelle gelten lassen wollten. Freilich wagten auch sie nicht, der Verwerfung der Tradition, welche sie thatsächlich schon vollzogen hatten, in ihren Bekenntnißschriften Ausdruck zu geben. Der Protestant G. Benedict Winer gesteht: „Die ältern lutherischen Symbole verwarfen zwar die traditiones humanas (menschliche Ueberlieferungen), aber niemals (die Ueberlieferungen im Allgemeinen und sofern sie überhaupt der Schrift an die Seite gesetzt wurden, sondern bloß in Beziehung auf die sogenannten Satisfactiones (Genugthuungen). Daß aber alle Tradition, sofern sie als religiöse Erkenntnißquelle der Schrift an die Seite gesetzt wird, den lutherischen Reformatoren ein Abscheu war, ergibt sich aus dem Factum der Kirchenverbesserung selbst." [1] Ihre Nachfolger hatten weniger Grund, sich absichtlich in Zweideutigkeit zu hüllen. Deßhalb bemerkt derselbe Schriftsteller: „Es ergibt sich leicht, daß die protestantischen Symbole nicht sowohl die Tradition an sich (im idealen Sinne), sondern zunächst nur die katholischen Ueberlieferungen verwarfen, weil letztere mit der h. Schrift nicht übereinzustimmen schienen und ihr apostolischer Ursprung gar nicht zu erweisen war. Gegen alle Tradition im Allgemeinen sprechen erst die spätern protestantischen Dogmatiker." [2] Auch die spätere Concordienformel ist nicht vollkommen einig mit sich selbst. Zwar erklärt sie erst ganz bestimmt, „die einzige Regel und Norm, nach der alle Dogmen und alle Lehren zu schätzen seien, sei keine andere als die Schriften des A. und N. T." Dann aber fügt sie bei, die Schriften der Väter und der Neueren seien für nichts Anderes zu erachten als für Zeugen, die lehren, daß auch nach den Zeiten der Apostel, und in welchen Ländern, jene Lehre der Propheten und Apostel rein bewahrt worden." [3] Damit wird den Vätern etwas eingeräumt, was auch die Katholiken für das Bestehen von Ueberlieferungen geltend machen. Uebrigens hat dieses Schwanken in den protestantischen Symbolen und auch bei mehreren Theologen, z. B. Guericke, [4] seinen theilweisen Grund in der Natur der Dinge selbst. Wie der Protestant Neander bemerkt, wurde das Princip von der h. Schrift als der alleinigen Glaubensregel „in der Theorie festgehalten, wenngleich man in der Praxis ihm nicht treu blieb, sondern unbewußt aufs Neue ein katholisches sich einmischte." [5] Daß diese Inconsequenz unvermeidbar war, bemerkt er nicht.

[1] Compar. Darstellung des Lehrbegriffs der versch. christl. Kirchenpartheien, Leipzig 1824. p. 1.
[2] Daf. p. 3.
[3] Form. Conc. praefat.
[4] Allg. christl. Symbolik, Leipzig 1846. §. 31. p. 195.
[5] Dogmengeschichte II. p. 218.

Auch die Anglicaner stellen im 6. ihrer 39 Artikel den Grundsatz auf, „die h. Schrift enthalte Alles, was zum Heile nothwendig sei, so daß, was in ihr nicht gelesen wird und aus ihr nicht bewiesen werden kann, als Glaubensartikel nicht geglaubt zu werden braucht und nicht für nothwendig zur Seligkeit erachtet werden muß." Im 8. Artikel heißt es: „Die drei Glaubensbekenntnisse, das von Nicäa, das des h. Athanasius und das sogenannte apostolische, sind durchaus anzunehmen und zu glauben; denn sie können durch die sichersten Zeugnisse der Schrift bewiesen werden." In neuerer Zeit hat ein Theil der Anglicaner, an deren Spitze Pusey stand, die Nothwendigkeit der Tradition förmlich anerkannt, und, freilich im Gegensatz zu jenem Artikel, namentlich zugestanden, daß, wie die Katholiken immer behauptet haben, ohne Tradition weder Kanon noch Inspiration der h. Schrift feststeben. [1]) Andere Anglicaner, die sich zur Annahme einer Tradition ebenfalls gedrängt fühlen, vermeiden den Namen „Tradition" und sagen statt dessen „Kirchengeschichte". So schreibt R. Fr. Littledale: „Es gibt zwei glaubwürdige Zeugen, die uns sagen, was die christliche Religion ist: die Bibel und die Kirchengeschichte. Die Bibel gibt uns den ersten inspirirten Bericht von Thatsachen; die Kirchengeschichte sagt uns, wie diese Thatsachen von den ersten Christen verstanden wurden, die von den Aposteln und von Männern, welche die Apostel kannten, waren unterrichtet worden." [2]) Wenn dann der Verfasser gleich darauf sagt, in der katholischen Kirche seien gegenwärtig diese beiden Zeugen bei Seite gesetzt, und sich dafür auf das Vaticanische Concil beruft, das entschieden haben soll, der Papst könne allein „ohne die Beistimmung der Kirche" in was immer für Glaubens- und Sittenfragen unfehlbar entscheiden, so sind dieses zwei historische Unwahrheiten und Entstellungen von den Hunderten oder gar Tausenden, die in seinem Buche dem Leser entgegentreten.

b. Es gibt gewisse für die Christenheit bestimmte Glaubenslehren, die in der h. Schrift nicht aufgezeichnet worden, sondern nur in der Ueberlieferung enthalten sind.

1. Daß die Apostel nicht alle Lehren Christi aufgeschrieben haben, ließe sich schon aus der Art und Weise, wie sie das Evangelium verkünden sollten, herleiten. Sie waren nämlich nicht angewiesen zu schreiben, sondern zu predigen, wie auch Jesus nicht schriftlich, sondern mündlich seine Lehre verkündet hatte. Predigt, mündliche Mittheilung war als das vorzüglichste Mittel zur Ausbreitung des Evangeliums vom Erlöser bezeichnet. „Gehet hin in alle Welt und predigt das Evangelium allen Geschöpfen." Marc. 16, 15. — So verstanden die Apostel ihre Aufgabe; denn „sie gingen hin und predigten überall, und der Herr war mit ihnen und bekräftigte das Wort durch die darauf folgenden Wunder." Marc. 16, 20. — Freilich war es auch der h. Geist, der Einige derselben zum Schreiben antrieb. Aber schon die geringe Anzahl derjenigen, welche schrieben, deutet an, daß nicht die Schrift das Hauptmittel der Verbreitung werden sollte; die Schrif-

[1]) Sieh das von Newman vor seinem Uebertritte zur katholischen Kirche geschriebene Werk: The via media of the anglican church. Lecture I.

[2]) Plain reasons against joining the church of Rome, n. 7.

ten der Apostel selbst setzten, wie früher bemerkt wurde, die mündliche Verkündigung und mithin die Tradition schon voraus: denn nur an Gläubige waren sie gerichtet. — Selbst die Form, in welcher sie abgefaßt waren, zeigt an, daß sie nicht die Bestimmung hatten, den gesammten Inhalt der christlichen Lehre zu umfassen. Die Evangelien sind lückenhaft, wie schon aus dem Umstande erhellt, daß der eine Evangelist den andern ergänzt. Der Letzte derselben fühlt sich zur ausdrücklichen Erklärung veranlaßt: „Es ist aber noch vieles Andere, was Jesus gethan hat; wollte man dieses einzeln aufschreiben, so, glaube ich, würde die Welt die Bücher nicht fassen, die zu schreiben wären." Joh. 21, 25. Konnten nicht alle Thaten Jesu aufgezeichnet werden, so war dieses rücksichtlich der Worte, die ungleich zahlreicher waren, noch weniger möglich, abgesehen davon, daß Jesus durch Thaten sowohl als durch Worte Lehren ertheilte.

Auch den Briefen der Apostel sieht man es auf den ersten Blick an, daß sie nicht ein Inbegriff der gesammten Religionslehre, nicht eine förmliche Sammlung der evangelischen Vorschriften sein sollten. Sie entwickeln nur einzelne Lehrsätze, wie eine Veranlassung dazu gegeben war, und berufen sich sogar auf die mündliche Ueberlieferung als den Gesammtinbegriff der Heilswahrheiten. „Halte an dem Vorbilde der heilsamen Worte, die du von mir gehört hast, im Glauben und in der Liebe in Christo Jesu. Bewahre die gute Hinterlage." 2. Tim. 1, 13. 14. „So stehet denn fest, Brüder, und haltet an den Ueberlieferungen, die ihr erlernt habet, es sei durch Wort oder durch einen Brief von uns." 2. Thess. 2, 14. Was mündlich vernommen worden, das soll der Weisung der Apostel gemäß auch wieder mündlich mitgetheilt werden. „Was du gehört hast von mir mittelst vieler Zeugen (bekräftigt durch viele Zeugnisse), das vertraue treuen Menschen, welche tauglich sein werden, auch Andere zu lehren." 2. Tim. 2, 2. Hierher gehört, was Clemens von Alexandrien [1]) über das Verhältniß des h. Petrus zum Evangelium des h. Marcus erzählt: als Marcus auf Bitten der Zuhörer das Evangelium aufgezeichnet, habe Petrus zwar in aufmunternder Weise Kenntniß davon genommen, jedoch es weder gehindert noch gefördert. Mit einem Worte: überall erscheint die mündliche Verkündigung als Hauptmittel der Ausbreitung und Fortpflanzung des Evangeliums, überall werden wir auf eine in der Kirche bestehende Tradition verwiesen.

Wie konnten nun die Neuerer des 16. Jahrhunderts in der h. Schrift, welche sie als einzige Glaubensregel aufstellten, die Thatsache ausgesprochen finden, alle vom Heilande verkündeten Glaubenslehren

[1]) Bei Euseb. h. e. l. 6. c. 14.

seien aufgeschrieben? Und doch lag es ihnen ob, dafür Beweise anzuführen. Da die h. Schrift vielfach bezeugt, daß die mündliche Mittheilung als Mittel der Verbreitung des Evangeliums gewählt worden, so mußte von den Gegnern dargethan werden, daß in irgend einem Zeitpuncte die gesammte Glaubenshinterlage den h. Schriften sei anvertraut worden. Aber weit entfernt, daß hierfür die heil. Schrift Beweise liefere, deutet sie vielmehr auf das Gegentheil.

2. In der That reicht die Bibel allein nicht hin, um den ganzen Umfang der Offenbarungslehre zu bestimmen. a. Ohne die Tradition ist es unmöglich, jene Bücher zu kennen, in denen die christliche Heilslehre niedergelegt ist, nämlich die Bücher des n. T. Denn woher wissen wir, daß die vier Evangelien von den Aposteln oder theilweise von deren Jüngern herrühren? Durch die Ueberlieferung. Wollte man auch behaupten, den Verfasser des vierten Evangeliums kenne man aus dem Evangelium selbst, das den Lieblingsjünger als Verfasser bezeichne, so entsteht die Frage: Woher wissen wir, daß jene Stelle, welche die Hindeutung enthält (21, 24), den h. Johannes zum Verfasser hat? Sollen innere Gründe allein über den Ursprung der Evangelien entscheiden? Innere Gründe mögen es wahrscheinlich machen, daß die Apostel oder ihre Schüler Verfasser der Evangelien waren; bloße Wahrscheinlichkeit genügt nicht. — Man kann entgegnen, die Verfasser der Evangelien seien uns durch die Kritik oder die Geschichte bekannt, wie wir ja die Verfasser profaner Bücher durch Kritik und Geschichte kennen lernen. Ganz recht; aber dann kennen wir sie durch die Tradition. Denn wenn die Geschichte eine religiöse Wahrheit, einen Glaubenssatz berichtet, so ist sie Tradition. Daß die Evangelien von den Verkündern des Evangeliums herrühren oder die Glaubenslehre enthalten, ist ohne Zweifel eine Glaubenswahrheit, nach den Protestanten sogar die Grundlage aller Glaubenswahrheiten. [1])

---

[1]) Ich befand mich einst, so erzählt der Abbé Para de Phanjas (Elements de Métaphysique), bei einem Protestanten, der mit vieler Beredsamkeit die Nothwendigkeit und Unfehlbarkeit der Tradition bekämpfte. „Glauben Sie denn nicht an die h. Schrift?" fragte ich ihn. „Aber was hat", erwiederte der Protestant, „das göttliche Buch mit eurer fabelhaften Tradition gemein?" „So geben Sie mir", bemerkte ich, „eine h. Schrift, und ich will Ihnen die wesentliche Verbindung der einen mit der andern zeigen." Der Protestant nahm meine Aufforderung an und reichte mir das alte und neue Testament in Einem Bande. Ich öffne es, durchblättere es, und indem ich es mit verstelltem Unwillen zurückgebe, spreche ich zu ihm: „Ich wünsche die h. Schrift zu haben, mein Herr, und nicht dieses fabelhafte Buch, das Sie mir geben." „Das Buch, das ich Ihnen da gebe", versetzte der Protestant voll Aerger über meine Worte, „ist das Buch aller Bücher, ist das Buch, welches den alten und neuen Bund Gottes mit den Menschen enthält." „Und woher wissen Sie denn, daß dieses Buch das göttliche Werk ist, wovon Sie reden, und nicht irgend ein fabelhaftes Werk, das in früherer oder späterer Zeit in Griechenland oder Palästina, zu Rom oder zu Genf, zu Paris oder zu Amsterdam in einem finstern Winkel fabricirt und unterschoben worden ist?" „Woher ich das weiß" — entgegnete der Protestant — „ich

b. Ohne die Tradition ist es unmöglich, den wahren Charakter der kanonischen Bücher, nämlich ihre Inspiration mit Gewißheit zu kennen. Die Inspiration des ganzen n. T. ist eine Thatsache, die von den Protestanten, wenn sie ihren Bekenntnißschriften treu sein wollen, nicht weniger geglaubt wird als von den Katholiken. Wo im n. T. wird sie berichtet? Vielleicht in den Worten des Apostels: „Heilige Menschen Gottes haben, getrieben vom heiligen Geiste, geredet"? 2. Pet. 1, 21. Hier ist zunächst von den Büchern des a. T. die Rede: wo wird berichtet, daß die Bücher des n. T. und zwar alle ihnen gleich stehen? — Läßt sich die Inspiration der Bücher vielleicht daraus herleiten, daß den Aposteln der h. Geist verheißen worden, der sie in alle Wahrheit führen sollte? Der heilige Geist bewahrte sie vor Irrthum, wie er auch in Folge jener Verheißung die Kirche vor Irrthum bewahrt; der heilige Geist erleuchtete sie und verlieh ihnen das Verständniß der ihnen vom Heilande anvertrauten Lehren. Daraus folgt nun zwar, daß Alles, was sie als göttliche Offenbarung theils mündlich theils schriftlich verkündeten, wirklich göttliche Wahrheit war, daß folglich eine Schrift, welche sie über Religionswahrheiten verfaßten, nur göttliche Wahrheiten enthielt. Keineswegs aber folgt, daß diese Schrift selbst eine inspirirte war. Denn, wie eben gezeigt, etwas Anderes ist es, daß ein Buch göttliche Wahrheit oder das Wort Gottes enthalte, etwas Anderes, daß es Gottes Wort sei. — Wollte man sich berufen auf die Verheißung: „Nicht ihr seid es, die da reden, sondern der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet"? Matth. 10, 20. Die Verheißung bezieht sich auf die Verantwortung vor den Richtern, und gilt nicht bloß von den Aposteln, sondern von allen verfolgten Jüngern des Heilandes. — Soll etwa aus dem Umstande, daß die auf Religion bezüglichen Schriften des a. B. inspirirt waren, geschlossen werden, auch die des n. B. müßten inspirirt sein? Das ist ein Schicklichkeitsgrund, der die Inspiration vielleicht wahrscheinlich, aber doch nicht gewiß macht; wie aber dem göttlichen Glauben an die gesammte Offenbarung moralische Gewißheit über das Bestehen der Offenbarung vorausgehen muß, so muß auch dem göttlichen Glauben an die Offenbarung eines einzelnen Glaubenspunctes Gewißheit, nicht bloße Wahrscheinlichkeit vorausgehen: mit andern Worten: daß die h. Schrift inspirirt ist, kann ich auf Gottes Offenbarung hin nur dann glauben, wenn ich zuvor die moralische Gewißheit, nicht

weiß es durch das untrügliche Zeugniß unserer Väter, die von Jahrhundert zu Jahrhundert das Buch als ein göttliches Buch überliefert haben." „Sie lassen also, mein Herr, eine unfehlbare Tradition zu, der Sie doch gegen die Tradition protestiren!"

bloß Wahrscheinlichkeit, habe, daß Gottes dieses geoffenbaret hat. Vergl. §. 6. a.

Angenommen selbst, wir könnten unzweifelhaft nachweisen, daß mit dem Range des Apostels nicht nur die Unfehlbarkeit in der Lehrverkündigung, sondern auch das Vorrecht, unter Inspiration des heiligen Geistes zu schreiben, verliehen gewesen; woher haben wir ohne Tradition die Gewißheit, daß auch die Evangelien des Marcus und des Lucas und die Apostelgeschichte inspirirt waren? Einige Protestanten, wie Bretschneider, [1]) wollen die Inspiration dieser Schriften daraus ableiten, daß sie von einzelnen Aposteln „durchgesehen und gebilligt" sind. Aber dadurch werden sie nicht zu inspirirten, d. h. unter Gottes Eingebung verfaßten Schriften. Aus jener Billigung folgt nur, daß sie die geoffenbarte Lehre irrthumsfrei enthalten. [2]) — Sollen wir, wie Andere wollen, die Inspiration des Marcus und Lucas daraus folgern, daß beide wegen ihrer engen Verbindung mit den Aposteln die Gaben des heil. Geistes wohl empfangen haben werden? Aber die Gaben des h. Geistes besagen noch nicht, daß Jeder, der eine oder mehrere derselben besitze, bei Abfassung von Schriften inspirirt sei. Und woher wissen wir, daß jene Jünger außerordentliche Geistesgaben empfangen haben? Warum sind die Schriften anderer Apostelschüler, des h. Ignatius, des h. Clemens, nicht inspirirt?

So bleibt denn wohl nichts Anderes übrig, als die früher von vielen Protestanten, besonders den Calvinisten, aufgestellte Behauptung, die Inspiration der h. Bücher „werde uns durch sich selbst kund". Denn, so behaupten sie, was von den ersten Vernunftprincipien gilt, das muß auch von der h. Schrift gelten, die in der übernatürlichen Ordnung das ist, was die Vernunftprincipien in der natürlichen Erkenntnißordnung sind; die Vernunftprincipien, z. B. daß ein Ganzes größer ist als jeder seiner Theile, werden durch sich selbst erkannt; also gilt Gleiches auch von der h. Schrift und ihrer Inspiration. Ferner muß von der h. Schrift dasselbe gelten, was von den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen gilt; nun aber werden diese unmittelbar erkannt, wie wir ja nicht eines Andern bedürfen, um einen Baum zu sehen, oder einen Schall zu hören; also muß auch die h. Schrift durch sich selbst erkannt werden. [3])

Umgekehrt, von der Inspiration, die nicht etwas Sinnenfälliges, nicht ein äußerer Vorgang ist, kann nicht dasselbe gelten was von der Wahrnehmung sinnenfälliger Dinge; es muß vielmehr dasselbe gelten, was von den im Innern eines Andern umschlossenen Gedanken; wie

[1]) Dogmat. I. 3. Aufl. §. 36. — [2]) Conc. Vat. Constit. I. cap. 2. Vergl. des Verfassers „Handbuch der Religion." Regensburg 1875. §. 62. — [3]) So allen Ernstes Turretinus, Genevensis, Theol. elencticae Pars I. Lugd. Bat. 1696. p. 99.

diese nicht durch sich selbst von uns erkannt werden können, ebenso wenig kann die Inspiration durch sich selbst erkannt werden. Und weil die Inspiration nicht der natürlichen und sinnlichen, sondern der übernatürlichen und übersinnlichen Ordnung angehört, deßhalb kann von ihr nicht gelten, was von den natürlichen Denkprincipien gilt. Daß das Ganze größer sei als ein Theil desselben, verstehen wir von selbst und ohne das Zeugniß eines Dritten, weil wir durch uns selbst ein Ganzes zuerst mit den Sinnen und dann mit dem Verstande erfassen. Daß das Buch inspirirt sei, leuchtet uns nicht durch sich selbst ein, weil die Inspiration etwas Uebersinnliches ist. Uebrigens hat sich dieses protestantische Princip so schlecht bewährt, daß heutzutage gar viele Protestanten die Inspiration überhaupt läugnen, die übrigen bis auf den heutigen Tag nicht haben bestimmen können, welche Bücher inspirirt, welche nicht inspirirt seien.

Ungenügend ist das Auskunftsmittel, das andere Protestanten ergreifen, welche meinen, aus innern Gründen, aus dem Eindrucke, den das Lesen eines Buches auf das Gemüth mache, müsse geschlossen werden, ob es göttlich sei. Sie wenden auf ein Buch an, was sie vom Christenthum überhaupt lehren, nämlich daß seine Göttlichkeit durch innere Erfahrung erkannt werden müsse. [1]) — Und diese innere Erfahrung, dieses Gefühl, das gewöhnlich so dunkel, so unbeständig ist, so sehr von unserer subjectiven Stimmung bedingt ist, sollte über einen so wichtigen Punct in letzter Instanz entscheiden! Dann dürfte Mancher die Nachfolge Christi, weil sie seinem Gemüthe mehr zusagt, eher für inspirirt halten als manche Schrift des n. T. So begreift man auch, warum Luther den Brief des Jacobus, der von der Nothwendigkeit guter Werke handelt, eine Strohepistel nennen konnte: sie sprach seiner subjectiven Stimmung nicht zu.

c. Ohne die Tradition könnten wir manche Lehren, die für unser Seelenheil keineswegs gleichgültig sind, aus der h. Schrift nicht mit der gehörigen Sicherheit herleiten. Sind sie auch in der Schrift irgendwie enthalten, so sind sie doch nicht hinlänglich erkennbar darin für den enthalten, welcher sich durch die Tradition nicht leiten läßt. Wo lesen wir z. B., daß die Taufe, dieses so wesentlich nothwendige Sacrament, auch unmündigen Kindern könne ertheilt werden? Halten wir uns nur buchstäblich an die h. Schrift, so werden wir die Kindertaufe eher für unzulässlich erklären müssen, weil Christus vor der Taufe den Glauben verlangt, dessen ein unmündiges Kind unfähig ist. „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden." Insofern die Wiedertäufer aus dem von den Neueren aufgestellten Grundsatze, daß die

[1]) So Bretschneider, Dogm. I. §. 34. p. 266.

heil. Schrift alleinige Glaubensquelle sei, die Verwerflichkeit der Kindertaufe herleiteten, waren sie nicht zu verdammen. Allein wir wissen, wie Luther und seine Genossen ihnen gegenüber sich alsbald wieder auf die Tradition beriefen. — Selbst der Taufritus läßt sich aus der h. Schrift allein nicht mit aller Sicherheit bestimmen. Niemand zweifelt, daß vom Taufenden die Worte auszusprechen seien: „Ich taufe dich im Namen des Vaters" ꝛc. Allein der Auftrag Christi: „Taufet sie im Namen des Vaters" ꝛc. sagt noch nicht bestimmt aus, daß bei der Taufhandlung jene Worte auszusprechen seien; denn im Namen des Vaters ꝛc taufen kann auch den Sinn haben: im Namen des Vaters ꝛc. die Handlung bloß verrichten. Wir können irgend etwas im Namen Gottes thun, ohne doch die betreffenden Worte auszusprechen. Ja ohne die Tradition wären wir im Zweifel, ob die durch Besprengung oder Abwaschung ertheilte Taufe gültig sei; denn in der h. Schrift finden wir nur die Taufe durch Untertauchung ausdrücklich erwähnt. Aehnliches ließe sich über den Ritus bei der h. Eucharistie sagen. Dagegen müßten wir ohne das Zeugniß der Tradition uns noch für gebunden erachten durch gewisse Gebote, die in der h. Schrift förmlich gegeben, aber nicht widerrufen werden. Was ist bestimmter in der h. Schrift ausgesprochen, als das Gebot der Fußwaschung? Und doch glaubt kein Protestant sich durch dasselbe gebunden. Gleiches gilt vom Gebote, sich vom Genusse des Blutes und des Erstickten zu enthalten. Apst. 15, 20. Ohne die Tradition müßten wir jetzt noch den siebenten Tag der Woche statt des ersten feiern; denn von jenem gilt das geschriebene Gebot: Gedenke, daß du den Sabbath heiligest!

Die Protestanten machen nicht selten den Einwurf, selbst die Tradition genüge nach katholischen Principien nicht zur Feststellung der Glaubenslehren. Als Beweis führen sie an, daß, wenn es sich um Erörterungen über einen von der Geschichte oder den Vätern bezeugten Lehrpunct handele, die Katholiken bald abspringen, sich auf die lebendige Lehrauctorität der Kirche stützen, die objective oder materiale Tradition in die subjective oder formale verwandeln. [1])

Wir lassen den Einwurf bis zu einem gewissen Grade gelten oder vielmehr wir werden uns später auf diese Wahrnehmung stützen, um die Nothwendigkeit einer lebendigen Lehrauctorität neben Schrift und Tradition zu beweisen. Wenn wir sagen, neben der Schrift sei die Tradition anzuerkennen, so behaupten wir keineswegs, die Tradition genüge zur Schrifterklärung, oder durch die Tradition allein, als Lehre gedacht, könnten alle Streitigkeiten entschieden werden. Im Gegentheil, neben Schrift und mündlicher Ueberlieferung oder Lehre bedarf es eines Lehrers.

3. Werfen wir nun einen Blick auf die Geschichte der Kirche, so erklären wir uns leicht das ihr stets eigenthümliche Festhalten an der

[1]) Newman, The via media of the anglican church, lecture II.

Tradition, und finden darin eine neue Bürgschaft für die Lehre, daß neben der h. Schrift eine Erblehre bestehe. Jenes Festhalten an der Tradition ist im innersten Wesen der Kirche begründet. Wir bemerken nämlich, daß der Stifter irgend einer Gesellschaft dieser seinen Geist, seine Denk- und Anschauungsweise mitzutheilen pflegt. Mohammets blutiger und wollüstiger Geist lebt in den Völkern, denen er seine Religion aufdrängte. Ja selbst die Gründer von Reichen pflegen ihren Geist auf diese zu vererben, und wenn derselbe entschwindet, dann fallen die Reiche. Hätte Christus, der Gottmensch, auf seine Kirche nicht seinen Geist verbreitet? Wir wissen ja, daß er ewig in ihr zu leben verheißen und die Fülle seines Geistes in ihr ausgegossen hat. Christi Geist aber bethätigte sich vorzüglich im Predigtamte, in der mündlichen Ausbreitung seiner Lehre. Folglich blieb dieser Geist zunächst bei den Aposteln und trieb auch sie zur mündlichen Mittheilung des Evangeliums. Er blieb bei der Kirche, indem er sie an der mündlichen Ueberlieferung festhalten lehrte. Widerstrebt aber irgend eine Partei diesem Geiste, so beurkundet sie dadurch den Abfall von Christus. Beides bestätigt die Geschichte, indem sie einerseits in der Kirche ein unverbrüchliches Festhalten an der Tradition, andererseits bei den Secten einen förmlichen Abfall von ihr bezeugt.

Tertullian [1]) zeigt uns in seinem Werke vom Verjährungsrechte, wie durch die lebendige, mündliche Predigt der Apostel der Glaube entstand, wie durch dieselbe lebendige Verkündigung des Evangeliums oder die Ueberlieferung der Glaube noch täglich entstehe. „In die ganze Welt ausgehend, verkündeten die Apostel dieselbe Lehre desselben Glaubens den Völkern und stifteten in jeder Stadt Kirchen, von welchen sofort die übrigen Kirchen die Ueberlieferung des Glaubens und den Samen der Lehre entnahmen und täglich entnehmen, um Kirchen zu werden." Die öffentliche Lehrverkündigung war ursprünglich die Quelle des Glaubens; sie muß es bleiben, so lange die Kirche bleibt. Man soll, meint derselbe Tertullian [2]), die Häretiker nicht einmal zur

[1]) De praescriptione c. 20. Statim igitur Apostoli . . . consecuti promissam vim Spiritus sancti ad virtutes et eloquium, primo per Judaeam contestata fide in Jesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam ejusdem fidei nationibus promulgarunt. Et perinde ecclesias apud unamquamque civitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et quotidie mutuantur, ut ecclesiae fiant.

[2]) De praeser. c. 19. Ergo non ad scripturas provocandum est, nec in his statuendum certamen, in quibus aut nulla aut incerta victoria est aut parum certa. Nam etsi non ita evaderet conlatio scripturarum, ut utramque partem parem sisteret, ordo rerum desiderabat illud prius proponi, quod nunc solum disputandum est: quibus competat fides ipsa, cujus sint scripturae, a quo, et per quos, et quando, et quibus sit tradita disciplina, qua fiunt Christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae, illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum.

Beweisführung aus der h. Schrift zulassen. „Nicht auf die h. Schrift muß man sich berufen, und nicht in sie ist der Streit zu verlegen, wobei entweder gar kein Sieg oder nur ein unsicherer oder wenig sicherer zu erwarten steht. Denn wenn auch die wechselseitige Beweisführung aus der h. Schrift nicht zu dem Ausgange führte, daß sie beide Theile einander gleichstellte, so fordert doch die rechte Ordnung, daß zuerst das vorgebracht werde, was nur allein zu erörtern ist, nämlich wessen der Glaube sei, wessen Eigenthum die h. Schrift, von wem und durch wen und wann und wem die Lehre übergeben wurde, durch die man Christ wird. Denn wo die Wahrheit der christlichen Lehre und des Glaubens sich findet, da findet sich auch die Wahrheit der Schrift und der Auslegung und aller christlichen Ueberlieferungen." Tertullian faßt hier die Kirche als eine lebendige Person auf, der die gesammte Glaubenslehre und mit ihr die Schrift übergeben wurde. Wo diese stets lebende und lehrende Person ist, da ist Alles, was zur christlichen Religion gehört, und nur von ihr konnte es empfangen werden. Wir sehen, daß nach Tertullians der Wirklichkeit entsprechender Auffassung die Tradition nicht aus einigen todten Bruchstücken der christlichen Lehre, sondern in dem Geistesleben, dem Bewußtsein, dem Gedankenreiche, der öffentlichen, Geschriebenes und Ungeschriebenes umfassenden Lehrverkündigung der Kirche selbst besteht.

Der h. Irenäus [1]) verweiset ebenfalls auf die „apostolische, in der ganzen Welt kundgewordene Tradition", die er vom geschriebenen Worte unterscheidet, und bezeichnet die Römische Kirche insbesondere als deren Trägerin. Er zeigt, wie ganze Völkerschaften ohne Kenntniß der h. Schriften an Christum glauben.

Dem gelehrten Origenes, [2]) welcher wie irgend Einer in der h. Schrift bewandert war, gilt doch die Tradition, die lebendige Lehre der Kirche, als der bewährteste Prüfstein jeder Lehre. Er schreibt: „Da es Viele gibt, die zu wissen glauben, was Christi ist, so muß man, da die von den Aposteln überlieferte Lehrverkündigung bis auf diese Stunde in den Kirchen fortdauert, nur das als Wahrheit glauben, was von der kirchlichen und apostolischen Lehrverkündigung in keinem Stücke abweicht." Ueber die Worte: „Haltet an den Ueberlieferungen", bemerkt der h. Chrysostomus, [3]) dieser Bewunderer und unermüdete Erklärer der h. Schriften: „Hieraus geht hervor, daß die Apostel nicht Alles schriftlich, sondern Vieles ohne Schrift übergeben haben, und auch Solches verdient Glauben. Es ist überliefert, das genügt." — Dagegen waren die Irrlehrer stets in Verwerfung der Tradition einig. Wie nach dem Zeugnisse des h. Irenäus die Gno-

[1]) Cont. haer. l. 3. c. 3. f. ib. c. 4. n. 2. [2]) Praef. in lib. 1. de princ. [3]) Hom. 4. in 2.ad Thessal.

stiker, so lehnten sich nach dem des h. Basilius [1]) später die Arianer offen gegen die Tradition auf. „Was bekämpft wird," schreibt der h. Lehrer, „ist der Glaube; und darin besteht das allen Gegnern und Feinden der gesunden Lehre gemeinsame Ziel, daß sie die Festigkeit des Glaubens erschüttern, indem sie die apostolische Tradition dem Boden gleich machen und vernichten." Der Arianer Maximinus drückt sich beim h. Augustin [2]) also aus: „Bringst du etwas aus den göttlichen Schriften vor, was uns mit Allen gemeinsam ist, so müssen wir es hören. Das aber, was sich nicht in der Schrift findet, wird in keinem Falle von uns angenommen, da uns überdieß der Herr selbst erinnert: Ohne Grund ehren sie mich, indem sie Gebote und Vorschriften der Menschen ehren." Wer erkennt hier nicht sogleich die beständige Ausflucht der Neuerer des 16. Jahrhunderts! Auch Pelagius stellte den Grundsatz auf: „Glauben wir also, was wir lesen, und was wir nicht lesen, wollen wir für unrecht halten zu behaupten." [3]) Alten und neuen Irrlehren gegenüber sprach das Concil von Trient [4]) seinen Glauben aus: „daß die Heilslehre enthalten sei in geschriebenen Büchern und ohne Schrift in Ueberlieferungen, welche, von den Aposteln aus Christi Mund selbst aufgenommen, oder unter Eingebung des heil. Geistes von den Aposteln gleichsam von Hand zu Hand überliefert, zu uns gelangten."

Was man gegen das Bestehen der Tradition etwa vorbringt, ist ohne Belang. Tadelt Christus die Pharisäer wegen ihrer Anhänglichkeit an menschliche Ueberlieferungen (Matth. 15, 3), so folgt hieraus nichts gegen die göttlichen, wie auch aus der Geringschätzung, mit der die h. Väter von den erdichteten, geheimen Ueberlieferungen gewisser Irrlehrer sprechen, nichts gegen die wahren, allgemeinen Ueberlieferungen der Kirche folgt. Die von Christus getadelten Ueberlieferungen der Juden beruheten auf menschlicher Gründung und Einrichtung, waren theilweise dem Gesetze zuwider oder wurden gar höher geachtet als das Gesetz selbst; alles dieses ist bei den Ueberlieferungen, von denen hier die Rede, keineswegs der Fall.

Auch wird durch die Annahme von Ueberlieferungen der Werth der heil. Schrift keineswegs herabgesetzt oder dieselbe für überflüssig und unnütz erklärt. Freilich würden wir auch ohne die h. Schrift den Inbegriff der christlichen Lehre, der in das Leben der Kirche selbst übergegangen ist, vollständig kennen. [5]) Allein

[1]) De Spir. S. c. 27.
[2]) Contra Maxim. l. 1. c. 27.
[3]) Bei August. de nat. et grat. c. 39.
[4]) Sess. 4. decret. de can. script.
[5]) Der mit dem heil. Philippus, Bischof von Heraclea, um das J. 304 gemarterte Diakon Hermes gab auf die Forderung des Richters, die h. Schriften auszuliefern, zur Antwort: „Wenn du auch alle unsere Schriften empfängst, so daß keine (schriftliche) Spur dieser wahren Lehre auf dem Erdboden übrig bleibt, so werden doch unsere Nachkommen, für die Ueberlieferung der Väter (paternae memoriae consulentes) und ihre Seelen besorgt, zahlreichere Schriften verfassen und, wie Christus zu verehren sei, eifriger lehren." Der Diakon war also überzeugt, daß die christliche Lehre sich fortpflanzen würde, auch wenn die göttlich inspirirten Schriften verloren gingen. Ruinart, acta M. Passio S. Philippi Episc.

ohne dieselbe fehlten uns doch jene Aussprüche Christi und der Apostel, mit denen wir den göttlichen Ursprung dieser Lehre jetzt nachweisen. Durch die Tradition nämlich werden wir zwar von der Lehre selbst, nicht aber von den Worten und Ausdrücken, mit denen sie vorgetragen wurde, in Kenntniß gesetzt. Ohne die h. Schrift wären wir gleichfalls zwar im Stande, die Göttlichkeit der christlichen Religion und der Kirche, die auch in die Weltgeschichte ihre Spuren eingedrückt hat und durch ihre wunderbare Dauer selbst als göttliche Anstalt beglaubigt wird, genügend zu beweisen. Da aber ohne die h. Schrift einzelne Umstände aus dem Leben Jesu, in welchen die Erfüllung der frühern Weissagungen so augenscheinlich hervortritt, ja auch verschiedene Umstände seines Todes und seiner Auferstehung, die seine göttliche Sendung so auffallend verbürgen, wohl nicht bis auf uns gelangt wären, so würde die Beweisführung weniger umfassend und für Manchen weniger überzeugend geworden sein. So viele Züge aus dem Leben Jesu, manche Wunder mit ihren Umständen, in denen wir jetzt die reichlichste Belehrung und höchste Erbauung finden, wären ohne die h. Schrift wahrscheinlich für uns verloren gegangen. Durch die h. Schrift dagegen wurden uns diese himmlischen Kostbarkeiten erhalten; in ihr wurde uns eine Lehre gereicht, die nicht nur ihrem Inhalte, sondern auch ihrer Form und Einfassung nach göttlichen Ursprunges ist.

Wenn wir ferner sagen, die h. Schrift allein genüge zur Belehrung nicht, so erklären wir sie keineswegs für *unvollkommen*. Da jedes Wesen, das die seiner Bestimmung entsprechenden Eigenschaften besitzt, vollkommen ist, so ist auch die h. Schrift, welche ihrer Bestimmung gewiß entspricht, insofern vollkommen zu nennen. Daß sie aber nicht die Bestimmung hatte, alleinige Glaubensquelle zu sein, wurde schon nachgewiesen. Es steht uns nicht zu, die Frage zu stellen, warum Gott nicht alle geoffenbarten Wahrheiten in ihr habe niederlegen wollen. Allein von allem Uebrigen abgesehen, soviel ist gewiß, daß es nur zum Nutzen der Gläubigen gereicht, wenn sie in Demuth sich an die lebendige Lehrverkündigung der Kirche wenden müssen, um von ihr den ganzen Inhalt der Offenbarung zu empfangen, und wenn sie erinnert werden, daß es Gott allerdings frei steht, schriftlich oder bloß mündlich uns einige Wahrheiten mitzutheilen.

c. Die Erblehre hat sich auf uns fortgepflanzt überhaupt in ebenso mannigfaltiger Weise, als die Kirche Gelegenheit fand, ihren Glauben auszusprechen, darzustellen oder irgendwie in das Leben einzuführen.

Vor Allem müssen wir die Tradition nicht auffassen als eine in der Kirche immerfort *bloß* mündlich und nur an *Einzelne* geschehene Mittheilung einiger Worte oder Sätze. Bestände darin allein die Tradition, dann möchte freilich nicht abzusehen sein, wie ohne ganz besondern Beistand Gottes irgend etwas von den folgenden Geschlechtern nicht wäre verändert oder mißverstanden worden. Sprechen wir von *mündlicher* Ueberlieferung, so wollen wir zunächst nur den Gegensatz zu dem in den *kanonischen* Büchern oder der h. Schrift Aufgezeichneten hervorheben, und keineswegs behaupten, daß das mündlich Ueberlieferte auch später nicht geschrieben worden sei. Vielmehr trat bald, wie wir sehen werden, das Gegentheil ein.

Auf die mannigfaltigste und offenkundigste Weise fand die Fortpflanzung der Erblehre Statt. [1]) Sie fand Statt 1. durch den öf-

[1]) Vergl. *Perrone*, Tractatus de locis theol.

sentlichen, ununterbrochenen, allgemeinen und gleichmäßigen Unterricht. Wie durch die Predigt die Kirche sich gebildet, so wurde sie durch die Predigt erweitert und fortgepflanzt. Dieser Unterricht aber war ein öffentlicher, so daß die geringste Abweichung, die irgendwo zu Tage getreten wäre, der allgemeinen Kenntniß nicht entgehen konnte. Er war ein ununterbrochener, so daß die ältern Gemeindemitglieder, welche von den Aposteln und Aposteljüngern die Heilslehre empfangen hatten, durch Vergleichung der gegenwärtig vorgetragenen Lehre mit der ursprünglichen jede Neuerung leicht entdecken und höhern oder ältern Kirchenvorstehern leicht anzeigen konnten, was um so eher geschehen mußte, da jedem bekannt war, nur das ursprünglich Ueberlieferte, und nicht ihm Widersprechendes dürfe gelehrt werden. Er war ein allgemeiner und gleichmäßiger, indem nicht an Einem Orte, sondern überall gelehrt wurde und dabei stets der Grundsatz herrschte, eben das, was überall und gleichmäßig vorgetragen würde, sei Lehre der Kirche. So war denn jede Abweichung und Neuerung von vornherein unmöglich gemacht oder konnte doch ohne Aufsehen und ohne Aufregung der ganzen Kirche nicht stattfinden. [1])

Ein Mittel zur Fortpflanzung der Tradition waren 2. die Entscheidungen, Satzungen und Beschlüsse der Concilien, sowohl der allgemeinen als der in einzelnen Provinzen. Die allgemeinen Concilien stellen die ganze Kirche dar, folglich sind ihre Lehren und Beschlüsse die der Kirche selbst. Abgesehen von der später festzustellenden Unfehlbarkeit derselben kann die allgemeine Lehre der Kirche, die in solchen Versammlungen ausgesprochen wurde, unmöglich eine andere als die von den Aposteln überlieferte sein, weil erstens eine Abweichung von ihr nach obiger Entwickelung unmöglich allgemein werden konnte: und weil zweitens die Entscheidungen selbst, wie die Geschichte der Concilien zeigt, stets nach der früher und namentlich in den ersten Jahrhunderten verkündeten Lehre gegeben wurden. Die besondern Concilien bürgen um so mehr für die Tradition, je größer die Provinzen waren, die an ihnen sich betheiligten, und je häufiger wir in andern Provinzial-Concilien dieselben Entscheidungen finden. Noch größer wird ihr Ansehen, wenn das Oberhaupt der Kirche sie bestätigte.

[1]) Der h. Basilius beschloß einst eine Predigt, indem er der sonst gewöhnlichen Lobpreisungsformel: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste," diese andere auch beim h. Leo vorkommende Fassung gab: „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste." Der Ausdruck war an und für sich rechtgläubig, mißfiel aber dem Volke, weil er nicht der am meisten übliche war und mitunter auch von Arianern gebraucht wurde. Der h. Bischof fand sich veranlaßt, zur Vertheidigung jenes Ausdruckes ein eigenes Buch zu schreiben (de Spiritu S.); allein auch die förmliche Erklärung, in welchem Sinne der Ausdruck angewendet werde, konnte den unangenehmen Eindruck nicht völlig verwischen. So fest hing das Volk am Hergebrachten und so sehr war es gegen jede Neuerung eingenommen. Bona, Rerum liturg. l. 2. c. 3.

3. Die Acten der Märtyrer liefern die reichlichsten Beweise für den ursprünglichen Glauben der Kirche, indem sie zeigen, für welche Wahrheiten die Märtyrer starben, und indem sie uns die Antworten aufbewahren, welche die Blutzeugen, an denen nach der Verheißung des Heilandes eine höhere Weisheit zu Tage tritt, auf verschiedene Fragen über den Glauben gaben. [1])

4. Noch reichlichere Ausbeute gewähren uns die in den ältesten Schriften verzeichneten Gebräuche der Kirche, nämlich die für die Feier der h. Handlung vorgeschriebenen Gebete (Liturgie), die Anweisungen, nach denen die h. Sacramente zu spenden (sacramentaria), die für die öffentlichen Zusammenkünfte und die Feste getroffenen Anordnungen. Diese Urkunden sind um so wichtiger, da sie uns nicht etwa die Meinung Einzelner, sondern den Glauben ganzer Länder, ja der gesammten Kirche kundgeben, überdieß großentheils von Männern herrühren, die den Aposteln nahe standen oder doch mit dem Alterthum höchst vertraut waren. Sehr bestimmt wird in den liturgischen Schriften besonders die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssacramente ausgesprochen.

5. An die kirchlichen Gebräuche reihen sich Inschriften und Denkmäler, die auf die gottesdienstlichen Verrichtungen Bezug haben. So bezeugen unter den alten Grabschriften einige die Kindertaufe, da sie ausdrücklich des Alters und der Taufe des begrabenen Kindes erwähnen; andere die Verehrung und Anrufung der Heiligen, indem sie diese oder ähnliche an den Märtyrer gerichtete Worte enthalten: „Bitte für deine Brüder!“ [2]) Bilder Christi, der Gottesmutter und der Heiligen deuten durch ihre Stellung über den Altären hinlänglich an, daß schon die in den Katakomben sich versammelnden Christen die Bilder in Ehren hielten. Dergleichen Zeugnisse sind um so wichtiger, da das hohe Alterthum derselben außer Zweifel ist. [3])

---

[1]) Was könnte z. B. den Glauben der Christen an die h. Dreifaltigkeit, an die Gottheit Jesu Christi, an die Erlösung, an die Unsterblichkeit der Seele in ein helleres Licht stellen, als die Antwort, die der um das J. 178 zu Lyon gemarterte Jüngling Epipodius dem heidnischen Richter gab? Als dieser den Heiligen wegen seines freimüthigen Bekenntnisses mit Fäusten hatte schlagen lassen, da sprach, wie die Acten berichten, der Märtyrer mit blutendem Munde: „Ich bekenne, daß Christus mit dem Vater und dem h. Geiste Gott ist, und es ist billig, daß ich meine Seele dem zurückgebe, der mein Erschaffer und Erlöser ist. Denn so wird mir das Leben nicht genommen, sondern in ein besseres umgewandelt. Nichts liegt daran, welch' ein Ende die Schwachheit dieses Körpers nehme, wenn nur die Seele, in den Himmel eingeführt, zu ihrem Schöpfer zurückkehrt!“ Ruinart, Acta Martyrum.

[2]) S. Wiseman's Fabiola oder die Kirche der Katakomben.

[3]) „In Betreff der Chronologie der Inschriften (auf den Grabdenkmälern der Katakomben) kann ich nur ganz im Allgemeinen bemerken, daß sie von der letzten Hälfte des ersten bis zum Beginn des fünften Jahrhunderts unserer Zeitrechnung reichen, indem die Katakomben gerade während dieser Zeit als die allgemeine Begräbnißstätte für die Christen in Rom dienten.“ — Die Römischen Katakomben von Spencer Northcote.

6. Die Irrlehrer selbst machen uns mit der ursprünglichen Tradition bekannt, und zwar auf zweifache Weise. Indem sie nämlich, was besonders bei den schon früh von der Kirche getrennten Secten des Morgenlandes der Fall ist, manche Lehren mit der katholischen Kirche theilen, verbürgen sie uns, daß dieselben zur Zeit ihrer Trennung in der Kirche vorgetragen und keineswegs erst später eingeführt wurden. Das gilt z. B. von der Siebenzahl der h. Sacramente, die wir bei den genannten Secten insgesammt wiederfinden. Zugleich aber ist das Aufsehen, welches ihre Neuerung in andern Lehrpuncten machte, eine Bürgschaft, daß in der katholischen Kirche damals die der Neuerung entgegengesetzte Lehre die allgemeine war. Denn warum hätte z. B. die Lehre des Arius, das göttliche Wort oder der Sohn sei erschaffen, das Morgen- und Abendland in so heftige Bewegung versetzt, wenn man nicht allgemein im Sohne Gottes Gott selbst erkannt hätte?

7. Durch die bis in die frühesten Zeiten hinaufreichende Kirchengeschichte sind ebenfalls die apostolischen Ueberlieferungen zu uns gelangt. Für jede Lehre, fast für jeden kirchlichen Gebrauch liefert die Kirchengeschichte uns Zeugnisse. Bald meldet sie uns, wie eine im fernen Osten entstandene Irrlehre zu Rom gerichtet wurde, oder wie bei einer streitigen Bischofswahl der Papst eine Entscheidung fällte, und gibt so ein Zeugniß für den Primat; bald erzählt sie uns, wie ein Bischof seinen Sprengel bereiset, um die h. Firmung zu spenden, und verbürgt so das Bestehen dieses Sacramentes.

Namentlich gelangte die Tradition zu uns 8. durch die Kirchenväter, d. h. jene Männer, welche durch ihre Schriften im Glauben und in der kirchlichen Wissenschaft unsere Väter geworden sind. Kirchenschriftsteller nennt man überhaupt jene, welche über die christliche Lehre oder allgemein über kirchliche Angelegenheiten in den frühern Jahrhunderten Schriften verfaßt haben. Nicht alle Kirchenschriftsteller sind Kirchenväter. Damit Jemand letztern beigezählt werde, wird außer dem Verdienste um die kirchliche Wissenschaft noch Anerkennung durch die Kirche und Heiligkeit des Lebens verlangt. Das Verdienst um die kirchliche Wissenschaft wird aber nicht einzig nach der Menge und Tiefe der Schriften berechnet; hohes Alterthum verleihet den kurzen Schriften des h. Clemens von Rom, des h. Märtyrers Ignatius und des h. Polykarp Wichtigkeit genug, damit sie den Kirchenvätern beigezählt werden. Ausdrückliche oder stillschweigende Anerkennung von Seiten der Kirche ist deßhalb erfordert, weil als Vertreter der Wissenschaft der Kirche nur der gelten kann, der mit ihrer Lehre übereinstimmt. Sollten jedoch bei einem Schriftsteller in einigen von der Kirche damals noch nicht klar und bestimmt entschiedenen Lehr-

puncten Abweichungen von der Gesammtlehre sich vorfinden, so kann er noch wegen seiner Verdienste um andere Lehrpuncte den h. Vätern beigezählt werden, wie es z. B. beim h. Irenäus der Fall ist, der rücksichtlich der Lehre vom tausendjährigen Reiche Christi auf Erden vom Gesammtglauben abwich (Gesch. §. 97). Heiligkeit des Lebens wird erfordert, weil die Kirche, die stets auf Einklang zwischen Glauben und Wandel dringt, als ihre Vertreter nur Solche anerkennen will, bei welchen diese Uebereinstimmung hervortritt. „Wer sie (die Gebote) hält und lehrt, der wird groß heißen im Himmelreich." Matth. 5, 19. Deßhalb wurden Tertullian, Eusebius, Ruffin und Andere nicht zu den Kirchenvätern gerechnet. Bis zu welchem Jahrhunderte ein Schriftsteller, dem die erwähnten Eigenschaften zukommen, hinaufreichen müsse, um den h. Vätern beigezählt zu werden, läßt sich nicht genau bestimmen. Gewöhnlich schließt man die Reihe der h. Väter in der griechischen Kirche mit dem h. Johannes von Damascus (gegen Ende des 8. Jahrh.), und in der lateinischen bald mit dem h. Gregor dem Gr. († 604), bald mit dem h. Bernard († 1153).

Jene h. Väter, welche eine ganz vorzügliche Gelehrsamkeit entwickeln, nennt man Lehrer. Zu diesen gehören in der griechischen Kirche Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Chrysostomus; in der lateinischen Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregor der Große, denen später der h. Leo, und durch Pius VIII. der h. Bernard, durch Pius IX. der h. Hilarius beigezählt wurden. (Vgl. Gesch. §. 100. 107. 115. 135.) Der Titel „Kirchenlehrer" wurde jedoch auch Solchen ertheilt, die wegen der Zeit, in der sie lebten, nicht mehr zu den h. Vätern gerechnet werden; so dem h. Thomas von Aquin durch Pius V., dem h. Bonaventura durch Sixtus V. Das hohe Verdienst dieser spätern Lehrer und überhaupt der scholastischen Theologen des Mittelalters besteht eben darin, daß sie die von den Vätern empfangene Erblehre zusammenstellten, wissenschaftlich entwickelten und begründeten. (Vgl. Gesch. §. 166.)

Eine zweifache Eigenschaft können wir in den h. Vätern unterscheiden: sie treten entweder als Zeugen und Canäle der Ueberlieferung, oder einfach als Lehrer auf. Als Zeugen besitzen sie ein vorzüglicheres Ansehen. Wenn daher alle oder mehrere oder in gewissen Fällen auch nur einige derselben irgend eine Lehre für apostolische Ueberlieferung erklären, so verdient ihr Zeugniß ebensowohl Glauben, als wir dem Berichte der profanen Schriftsteller in ähnlichen Fällen unsere Beistimmung nicht versagen können. Allein das Zeugniß der h. Väter hat in seiner Art ein ungleich größeres Gewicht als das der profanen Schriftsteller. Denn wenn alle oder doch mehrere derselben etwas als überliefert erklären, so besitzt ihr Zeugniß nicht allein ein

geschichtliches Ansehen, wie z. B. das aller Geschichtschreiber einer Nation, sondern es besitzt überdieß noch ein kirchliches Ansehen, d. h. es gibt uns die Gewißheit, daß auch die gesammte Kirche ihre Ueberzeugung theilte; die Hirten der Kirche nämlich würden kraft ihres Amtes sicher den Schriftstellern widersprechen, die irgend eine Lehre fälschlich als apostolische Ueberlieferung bezeichnen wollten. Daraus aber folgt, daß das Zeugniß der Väter in dem erwähnten Falle gleich unfehlbar ist als die Kirche selbst, deren Lehre, wie gesagt, die der Väter ist. Oft aber erkennen wir die Uebereinstimmung der Kirche mit der Lehre Eines oder mehrerer Väter nicht nur aus der stillschweigenden Beistimmung der Bischöfe; wenn es sich um Bekämpfung einer Irrlehre handelt, so erblicken wir in den h. Vätern meistens die Vorkämpfer, denen der gesammte Lehrkörper sich anschließt; und dann wird die Lehre der Väter förmlich als die kirchliche bezeichnet. — Treten aber die h. Väter nicht als Zeugen der apostolischen Ueberlieferung, sondern als Lehrer auf, die ihre eigenen Ansichten vortragen oder die apostolische Lehre durch was immer für Gründe zu erhärten suchen, so verdienen sie freilich alle Achtung; ihre eigenen Meinungen jedoch und die wissenschaftlichen Beweisführungen nehmen, da sie nicht die kirchliche Lehre selbst sind, keine unbedingte Zustimmung für sich in Anspruch. Als Zeugen aber sind sie überhaupt zu betrachten, wenn sie irgend einen Lehrpunct ausdrücklich für apostolische Ueberlieferung oder allgemeine Kirchenlehre erklären, wenn sie eine von ihnen bekämpfte Lehre als Neuerung und Ketzerei, den Begründer derselben als Neuerer oder Ketzer bezeichnen, wenn alle einstimmig irgend eine Lehre angreifen oder eine andere einstimmig als die kirchliche vortragen.

Fassen wir die so verschiedenartigen Canäle, durch welche die Tradition fortgeführt wurde, ins Auge, so begreifen wir leicht, wie es möglich, ja gewissermaßen nothwendig war, daß sie wenigstens in den offenkundigsten und am meisten in das Leben eingreifenden Lehrpuncten unverfälscht bis auf unsere Tage gelangte. Der nie zu übersehende Grundsatz, daß „dasjenige, was überall, was immer, was von Allen geglaubt wurde, wahrhaft und eigentlich katholisch sei“ [1], daß mithin, wie Papst Stephan den africanischen Bischöfen gegenüber erklärte, keine Neuerungen einzuführen, sondern an der Ueberlieferung festzuhalten sei, ist ein fernerer Bürge für die Unverfehrtheit der Ueberlieferung. Selbst dem katholischen Volke hat dieser Sinn für das Ursprüngliche, dieses Festhalten am Althergebrachten sich mitgetheilt;

[1] Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est vere proprieque catholicum. Vincent. Lir. Common. c. 3.

alles Neue ist ihm verdächtig und erregt bei ihm Anstoß. Erwägt man zugleich die große Einförmigkeit im Glauben der katholischen Kirche, dann darf man wohl mit Tertullian [1]) fragen: „Ist es auch nur wahrscheinlich, daß so viele und so große Gemeinden zu Einem Glauben sich verirren konnten?" Der Irrthum nämlich pflegt sich verschiedenartig zu gestalten, zumal wenn er, wie es in der Kirche der Fall ist, auf so große und zahlreiche Hindernisse stößt. Bei allem dem jedoch dürfen wir nie die göttliche Vorsehung aus dem Auge verlieren, die, da sie einmal nicht Alles in der h. Schrift niederlegen wollte, für die Reinerhaltung der Erblehre auch auf übernatürliche Weise sorgte.

d. Auch nach dem apostolischen Zeitalter und bis auf die gegenwärtige Zeit besteht die Pflicht an das mündlich überlieferte Wort Gottes nicht weniger zu glauben als an das geschriebene.

1. Letzter und eigentlicher Grund des Glaubens und der Verpflichtung zu glauben ist das Ansehen des zu uns redenden Gottes. Da nun dieser Grund für das mündlich überlieferte Wort Gottes nicht weniger spricht, als für das geschriebene, so ist es in derselben Weise anzunehmen und zwar so lange dieser Grund besteht, er besteht aber, so lange es eine Ueberlieferung gibt. Wer dürfte sich erkühnen, Gottes Wort sich nicht fügen zu wollen, außer es werde ihm schriftlich überreicht! Niemand wird doch Gott die Freiheit benehmen wollen, auf jede beliebige Weise zu uns zu reden. Oder hätten die Propheten ungläubig sein dürfen, wenn Gott sie nicht schriftlich, sondern bald in Gesichten, bald durch Worte belehrte? Hätten die Zeitgenossen der Apostel ihre Beistimmung so lange zurückhalten dürfen, bis die Evangelien verfaßt waren? Dieser Gedanke wurde schon vom h. Irenäus [2]) den Irrgläubigen seiner Zeit gegenüber hervorgehoben. Indem er zwischen Schrift und Tradition unterscheidet, fügt er bei: „Wie? wenn die Apostel durchaus keine Schriften uns hinterlassen hätten, müßte man sich nicht an die überlieferte Lehre halten, die sie jenen hinterließen, denen sie die Kirchen anvertrauten?" Deßhalb erklärt auch das Concil von Trient [3]), daß es „nach dem Beispiele der rechtgläubigen Väter alle Bücher des alten und neuen Testamentes und die auf den Glauben und die Sitten bezüglichen, in der katholischen Kirche beständig erhaltenen Ueberlieferungen mit gleicher Liebe und Ehrfurcht annimmt und verehrt."

[1]) De praescript. c. 27.
[2]) Cont. haer. l. 3. c. 4. n. 1.
[3]) Sess. 4. de canon. script

2. Die Verpflichtung, das mündlich überlieferte Wort Gottes zu glauben, ist eine nothwendige Folge der Verpflichtung, das geschriebene Wort Gottes zu glauben. Denn wie wir so eben nachwiesen, kann unser Glaube an das geschriebene Wort nicht sein wie er soll, wenn uns das überlieferte Wort nicht zuvor Aufschlüsse ertheilt.

Damit ist auch ein von den Protestanten zuweilen erhobener Einwand beseitigt. Sie behaupten nämlich, vor dem Abschlusse des N. T. habe freilich die Verpflichtung bestanden, das mündlich überlieferte zu glauben. Aber mit dem Erscheinen des letzten Buches des N. T. habe sie aufgehört, weil von da an Gott die Menschen nur an die h. Schrift verwiesen habe. — Abgesehen davon, daß von dieser Anordnung Gottes nichts bekannt ist, können wir nachweisen, daß Gott auch nach jenem Zeitpuncte zur Annahme der Ueberlieferung verpflichtete; denn er verpflichtete zur Annahme der h. Schrift, folglich zur Annahme der Ueberlieferung als der unumgänglich nothwendigen Vorbedingung. Ob. S. 93.

3. Der Grund, auf welchen die Protestanten sich vorzugsweise zu stützen pflegen, ist keineswegs stichhaltig. Sie behaupten nämlich, die mündliche Ueberlieferung sei allenfalls zu den Zeiten der Apostel und für eine kurze Dauer zur Fortpflanzung der Religion geeignet gewesen: später aber habe dieses Mittel deßhalb beseitigt werden müssen, weil mündliche Mittheilung auf die Dauer zu unsicher sei und zu leicht zu Entstellungen des Mitgetheilten führe.[1]) — Allein wenn dem so wäre, dann müßte a. auch bei den Völkern, die eine schriftliche Gesetzgebung haben, die Tradition oder die von der Gesetzessammlung selbst verschiedene herkömmliche Auslegung der Gesetze alsbald beseitigt werden. Dem aber ist nicht so: die Völker bewahren Jahrhunderte hindurch ihre herkömmliche Auslegung der schriftlichen Gesetze. — b. Müßte die Tradition durch andere äußere Mittel durchaus fixirt werden, so stehen deren ja viele zu Gebote und sind, wie wir sahen, thatsächlich angewendet worden. Einige wollen nun geltend machen, wenn Fixirung durch schriftliche Aufzeichnung nun einmal nöthig sei, dann liege die Annahme nahe, Gott selbst habe ursprünglich Alles aufzeichnen lassen und zwar in inspirirten Schriften. Allein diese haben sich nicht die Frage gestellt, durch welches Mittel man die h. Schrift als inspirirte erkennen solle, wenn es keine Tradition gebe. c. Daß nicht alle Tradition unstät und unsicher, manche sehr bestimmt und sicher sei, nehmen die Protestanten selbst an, indem sie durch die Tradition den Kanon und die Inspiration zu beweisen sich gezwungen sehen und nach eigenem Geständniß viele Glaubenslehren aus der Tradition mit herübergenommen haben. Vgl. S. 90. d. Daß die Tradition für sich allein betrachtet in einzelnen Puncten unstät und unsicher werden könne, wird

[1]) Guericke, Allg. christl. Symbolik (1846) p. 196. Dorner, Glaubenslehre (1879) I. p. 662.

bereitwilligst zugegeben; aber erstens folgt daraus nicht, daß sie in allen Puncten nothwendig unstät und unsicher sei; und zweitens folgt daraus, daß es außer Schrift und Tradition eine lebendige Regel, eine Auctorität geben müsse, welche befähigt sei, auftauchende Zweifel zu lösen.

§. 13. Glaubensregel. Ihr Verhältniß zu Schrift und Tradition.

a. Der katholische Christ muß Alles glauben, was Gott geoffenbart hat und die katholische Kirche zu glauben vorstellt, es mag dasselbe in der h. Schrift enthalten sein oder nicht.

Das Vaticanische Concil lehrt: „Gegenstand des göttlichen und katholischen Glaubens ist Alles, was im geschriebenen oder überlieferten Worte Gottes enthalten ist und von der Kirche entweder durch eine feierliche Entscheidung oder durch die gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgestellt wird." [1] Zweierlei ist zu unterscheiden: Glaubensquelle und Glaubensregel. Schrift und Tradition sind die beiden Quellen, in denen der gesammte Gegenstand des Glaubens enthalten ist. Die Kirche dagegen ist das Mittel, durch welches der in jenen beiden Quellen enthaltene Gegenstand des Glaubens sicher zu uns gelangt. Wollen wir aber, wie es oft geschieht, den Ausdruck Glaubensregel sowohl auf jene Quellen als auf dieses Mittel anwenden, so müssen wir Schrift und Tradition die entfernte oder mittelbare, die Kirche aber die nähere oder unmittelbare Glaubensregel nennen. Daß Schrift und Tradition die beiden Glaubensquellen oder die entferntere Glaubensregel sind, wurde im Vorhergehenden gezeigt. Deßhalb wird nun von der nähern Glaubensregel die Rede sein und bewiesen werden, daß die Kirche die Richtschnur unsers Glaubens ist oder daß zum katholischen Glauben nicht nur die göttliche Offenbarung einfachhin, sondern auch die Kundwerdung derselben durch die Kirche erfordert wird. Freilich verlangt die Natur des Glaubens an und für sich nur, daß er auf dem Ansehen des offenbarenden Gottes beruhe; allein der Glaube, den die von Christus eingeführte Heilsordnung verlangt, muß zugleich von der lehrenden und entscheidenden Kirche geregelt werden. Mit andern Worten: unser Glaube muß gegenwärtig nicht nur ein göttlicher, sondern auch ein katholischer sein.

---

[1] Constit. I. cap. 3. Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni judicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

b. Der Grund, weßhalb unser Glaube nicht nur ein göttlicher, sondern auch ein katholischer sein muß, liegt 1. in der Anordnung Christi, 2. in der Natur der von Christus gestifteten Kirche, 3. in der Beschaffenheit der Glaubensquellen.

I. Der erste und vorzüglichste Grund ist die Anordnung Christi: denn er bestände selbst dann noch, wenn Jeder durch eigene Forschung über den Umfang der Quellen und der h. Schrift insbesondere, wie über deren wahren Sinn Gewißheit erlangen könnte. Die mit den Protestanten stets geführte Controverse über die Nothwendigkeit einer lebendigen Glaubensregel hängt keineswegs einzig ab von der Frage über die Klarheit oder Dunkelheit der h. Schrift.

Hat Christus die Heilslehre der Kirche anvertraut und ihr die Mittheilung derselben zur Aufgabe gemacht, dann folgt von selbst, daß wir dieselbe von der Kirche empfangen, die durch sie geschehene Heilsverkündigung hören müssen, folglich in unserm Glauben von ihr abhängig sind. Nun ist leicht zu erweisen, daß der Kirche jene Aufgabe geworden; denn derselbe Auftrag, der den Aposteln gegeben wurde, wird heute noch von ihren Nachfolgern vollzogen, wie in der Lehre von der Kirche eingehend nachgewiesen wird. In Beziehung auf die Apostel aber heißt es: „Alles, was ich von meinem Vater gehört, habe ich euch kund gethan." Joh. 15, 15. Was Christus theilweise bloß angedeutet oder was den Aposteln noch nicht hinlänglich klar geworden, das wurde diesen durch den h. Geist bestimmter mitgetheilt und erläutert. Deßhalb fügt der Heiland alsbald bei: „Ich habe euch Vieles zu sagen, aber ihr könnet es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener Geist der Wahrheit kommt, der wird euch alle Wahrheit lehren." Joh. 16, 12. 13.

Nie behauptete die Kirche, neue Offenbarungen empfangen zu haben; im Gegentheil erklärt das Concil von Trient [1], „das von Christus verkündigte und durch die Apostel gepredigte Evangelium sei die Quelle der gesammten Heilslehre und sei enthalten in der h. Schrift und in der Ueberlieferung." Wenn ferner die Kirche ihren Glauben stets den „apostolischen" nannte, dann schloß sie die Meinung, daß neue Offenbarungen stattfänden, hinlänglich aus. Wahrheiten also, die Gott seinen Freunden auch jetzt noch kund geben möchte, gehören nicht zum Begriffe des katholischen Glaubens, der wesentlich apostolisch ist, und werden auch von der Kirche nicht als Gegenstand des Glaubens vorgestellt.

II. Die Natur der von Christus gestifteten Kirche verlangt, daß sie auf den Glauben der Einzelnen einwirke, folglich der Glaube der Einzelnen auch von der Kirche abhängig sei. Denn a. die Kirche ist im Allgemeinen eine Glaubensgenossenschaft, d. h. eine Vereinigung Solcher, die denselben Glauben haben und bekennen. Daraus folgt, daß Jeder zu dieser Gesellschaft nur dann im vollen Sinne gehört,

[1]) Sess. 4. decret. de can. script.

wenn er sich ihrem Glauben anschließt oder den ihr eigenen, folglich den gemeinsamen Glauben hegt und bekennt: sein Glaube muß der allgemeine, der katholische (universalis) sei; und folglich übt die Kirche schon dadurch, daß jedes Mitglied ihrem Glauben und ihrer Lehre sich anschließen muß, auf den Glauben jedes Einzelnen einen bestimmenden Einfluß. [1]) — b. Noch mehr tritt dieses hervor, wenn wir erwägen, welch strenge Glaubenseinheit Christus von seiner Kirche verlangt. Die ganze Einrichtung der Kirche bezweckt ja, „Alle zur Einheit des Glaubens in der Erkenntniß des Sohnes Gottes" zu führen. Eph. 4, 13. Diese Einheit aber kann nicht bestehen, ohne daß Eine Lehre von der Kirche Allen verkündet und von Allen angenommen werde. — c. Die Protestanten selbst haben wider Willen und mit sich selbst im Widerspruche bekennen müssen, daß der Glaube von der Kirche geregelt und bestimmt werden müsse. Denn zunächst haben sie ihren ältern Bekenntnißschriften die drei katholischen Glaubensbekenntnisse, das apostolische, nicänische und athanasianische als eine verpflichtende Grundlage vorangestellt; so die Lutheraner [2]) und die Anglicaner. [3]) Wie immer sie diese Thatsache erklären wollen, wenigstens wird dadurch anerkannt, daß diese Glaubensbekenntnisse nicht nur deßhalb verpflichtend sind, weil sie nach meiner oder deiner oder eines Dritten Ansicht die Lehre der Schrift enthalten, sondern deßhalb, weil sie nach dem Urtheile der Kirche die Lehre der Schrift oder überhaupt die wahre Lehre enthalten. Denn sie gestatteten nicht die Ausrede, daß nach meiner eigenen Ansicht jene Glaubensbekenntnisse die Lehre der Schrift nicht enthalten. Ferner haben die Protestanten auch selbst Bekenntnisse aufgestellt mit der Absicht, jeden, der ihrer Gemeinschaft angehören wolle, auf dieselben zu verpflichten; denn diese Absicht wird in denselben klar ausgesprochen. [4]) Freilich ist später die Verpflichtung, das in den

---

[1]) Suarez de fide disp. III. S. 10. n. 3.

[2]) S. Tittmann, Libri Ecclesiae evangelicae. p. 3—6. Guericke, Allg. christl. Symbolik. Leipzig 1846. p. 67.

[3]) In den 39 Artikeln heißt es: Symbola tria, Nicaenum, Athanasii et quod vulgo Apostolorum appellatur, omnino recipienda sunt et credenda; nam firmissimis Scripturarum testimoniis probari possunt. VIII. — Wer bestimmt, daß sie durch die vollgültigsten Zeugnisse der h. Schrift bewiesen werden können? Den Unitariern leuchten die Beweise nicht ein.

[4]) Die lutherische formula concordiae schließt mit den Worten: In conspectu Dei omnipotentis . . . clara voce et diserte testamur, quod declaratio illa nostra . . . revera sit nostra doctrina, fides et confessio. — Die anglicanischen 39 Artikel haben die Ueberschrift: Anglicana confessio fidei in articulis, de quibus convenit inter Archiepiscopos et Episcopos . . . ad tollendam opinionum dissensionem et ad consensum in vera religione firmandum. Am Schlusse heißt es: Hic liber antedictorum articulorum jam denuo approbatus est per assensum et consensum serenissimae reginae Elizabethae Dominae nostrae . . . retinendus et per totum regnum Angliae exequendus. Der protestantische Theolog Döderlein findet die Aufstellung derartiger zum Glauben verpflichtender Bekenntnisse deßhalb in der Ordnung, weil Jeder aussprechen dürfe, was ihm wahr scheine, und weil Jeder, wenn er solche

Bekenntnißschriften Ausgesprochene zu glauben, von Vielen bestritten worden, und mußte bestritten werden, wenn ihr Princip, daß die h. Schrift allein Auctorität besitze, wahr ist. Es ist behauptet worden, Jeder sei verpflichtet, das in den Bekenntnißschriften Ausgesprochene zu bekennen und darnach etwa zu lehren, nicht aber zu glauben. So wurde von den Aposteln und den ersten Christen das Bekennen sicher nicht verstanden. Jeder wahrheitsliebende und aufrichtige Mann versteht unter Bekennen nur das Aussprechen seiner innern Ueberzeugung. [1])

III. Die Beschaffenheit der Glaubensquellen, der Tradition sowohl als der h. Schrift, ist ferner Grund, daß unser Glaube ein katholischer, ein von der Kirche abhängiger ist und sein muß.

1. Zunächst sind wir nach Christi Absicht und Anordnung durch die Kirche im Besitze der Glaubensquellen. Daraus folgt ein Zweifaches: indem die Kirche uns die Glaubensquellen überreicht, stellt sie uns in einem gewissen Sinne die geoffenbarte Wahrheit vor: und ferner ist unser Glaube abhängig von der Kirche, weil er abhängig ist von den durch die Kirche uns überreichten Glaubensquellen.

Daß wir durch die Kirche im Besitze der Schrift und der Erblehre sind, ist klar. Denn a. die Kirche hat beide von den Aposteln empfangen. Ist sie beauftragt, den Beruf Christi als des Lehrers der Wahrheit fortzusetzen, so folgt von selbst, daß ihr auch die beiden Quellen der gesammten geoffenbarten Wahrheit anvertraut wurden. Das ist das Unterpfand des Glaubens, dessen Bewahrung der h. Paulus dem Timotheus ans Herz legte. 1. Tim. 6, 20. Deßhalb verweisen die h. Väter jeden, der die geoffenbarte Wahrheit kennen will, an die Kirche als deren Bewahrerin. „Nicht bei Andern", schreibt der h. Irenäus, [2]) „ist die Wahrheit zu suchen, die man leicht von der Kirche empfängt, da die Apostel ihr die ganze Fülle der Wahrheit übergeben haben." Aehnlich Tertullian [3]): „Was die Apostel gepredigt, d. h. was Christus ihnen geoffenbart hat, das ist nicht anders nachzuweisen als durch die Kirchen, welche die Apostel gegründet, indem sie ihnen mündlich und nachher schriftlich predigten." Das

Bekenntnisse nicht annehmen wolle, aus der Kirche austreten könne. Theol. christ. II. §. 365.

[1]) Bretschneider (Dogm. II. §. 7) schreibt: „Die evangelische Kirche hat ihre symbolischen Bücher nicht herausgegeben, daß sie norma fidei oder credendorum sein sollten, welches allein die h. Schrift ist, sondern als norma docendorum et publice profitendorum." Damit aber ist Wegscheider (Institut. theol. §. 21) keineswegs einverstanden. Er findet, daß die Verfasser jener Symbole und die Fürsten, welche denselben zugestimmt, die volle Annahme derselben gewollt haben. Das sagt ihm keineswegs zu und scheint ihm unvereinbar zu sein mit dem höchsten Princip des Protestantismus, dem gemäß die h. Schrift die einzige Richtschnur des Glaubens sei. Freilich! Aber wie, wenn der Protestantismus auf einem Widerspruch beruhet und nur durch Inconsequenz seine Selbstauflösung verzögern kann?

[2]) Cont. haer. l. 3. c. 4. n. 1. — [3]) De praescr. c. 21.

Gesagte gilt nicht nur von den Büchern und Traditionen des neuen Bundes; auch die Schriften des alten Bundes wurden von Christus und den Aposteln der Kirche übergeben. Da diese nämlich ebensowohl Offenbarungen enthalten als die neutestamentlichen Bücher, so folgt, daß auch sie der Kirche als der Bewahrerin der Offenbarung überliefert wurden. Und in der That ertheilt der Apostel dem Bischof Timotheus, wie oben schon bemerkt wurde, die Weisung, in ihnen Belehrung zu schöpfen. Die Kirche war ja nichts anders als die Fortsetzung der Synagoge in veränderter Gestalt: Israel, das Volk Gottes des alten Bundes, sollte übergehen in das Volk Gottes der neuen Heilsordnung. Folglich wurde diesem neuen Israel alles das anvertraut, was das frühere Israel als göttliches Unterpfand für die kommenden Zeiten besessen.

b. Nur die katholische Kirche hat Schrift und Erblehre von den Aposteln empfangen. Denn nur in ihr besteht der Lehrkörper, der Christi Sendung fortsetzen sollte; nur ihr wurde das Unterpfand des Glaubens und folglich dessen zweifache Quelle anvertraut; nur sie reicht bis zu den Aposteln hinauf und war deßhalb allein im Stande, aus ihrer Hand das Unterpfand des Glaubens zu empfangen. Deßhalb will Tertullian [1]), man solle den Irrlehrern nicht einmal gestatten, aus der h. Schrift ihre Neuerungen beweisen zu wollen, sondern vor Allem erst sehen, wessen Eigenthum die h. Schrift sei. — Wo immer also außer der katholischen Kirche die h. Schrift oder Bruchstücke derselben wie auch der göttlichen Ueberlieferung sich finden, können sie nur als Theile des Erbgutes betrachtet werden, welche die sich trennenden Kinder aus dem väterlichen Hause mitnahmen. Getrennte Religionsparteien besitzen also nur deßhalb die h. Schrift, weil sie dieselbe von der katholischen Kirche empfangen haben, und bewahren sie nur so lange, als sie keine Veränderungen daran vornehmen. [2])

In wiefern auch auf natürlichem und geschichtlichem Wege nachgewiesen werden könne, daß eine Veränderung oder Fälschung nicht stattgefunden habe, wurde bereits (§. 11. c. und §. 12. b.) erwähnt.

2. Nur durch die katholische Kirche können wir den Umfang der Glaubensquellen mit Sicherheit erkennen, und das ist ein neuer Grund, weßhalb wir in unserm Glauben von ihr abhängig sind.

a. Was zunächst das überlieferte Wort Gottes betrifft, so können wir zwar in manchen Fällen auch an der Hand der Geschichte den apostolischen Ursprung der Tradition und somit ihre Göttlichkeit nach-

[1]) De praesc. c. 15.

[2]) Luther selbst konnte nicht umhin zu gestehen: „Wir müssen ihnen einräumen, daß wahr ist, im Papstthum ist Gottes Wort, Apostelamt, und daß wir die h. Schrift von ihnen angenommen haben, was wüßten wir sonst davon?“ Witt. Ausg. IV. S. 227. b. Jen. VII. S. 169.

weisen; in andern Fällen aber würde dieses geschichtliche Verfahren allein nicht jeden vernünftigen Zweifel beseitigen, und dieses trifft namentlich dann ein, wenn sich irgend eine Lehre nicht bei einer hinlänglichen Anzahl von Vätern oder nicht bestimmt genug ausgesprochen findet. Der Lehre von der unbefleckten Empfängniß der Gottesmutter z. B. begegnen wir wohl bei den h. Vätern; allein wollten wir einzig an ihr Zeugniß uns halten, so möchte, wie die Streitigkeiten über diesen Lehrpunct darthun, bei Vielen nicht jeder Zweifel ausgeschlossen sein. Was nun bloß menschliche Forschung in manchen Fällen nicht vermag, das leistet die durch den h. Geist bei ihren Untersuchungen geleitete Kirche: sie unterscheidet ohne Gefahr des Irrthums göttliche Tradition von menschlichen Ansichten und gibt uns somit zuverlässige Bürgschaft für die Göttlichkeit der Tradition.

b. Dasselbe gilt von der Göttlichkeit der h. Schrift in ihrem ganzen Umfange; d. h. die Kirche allein verbürgt uns, daß jede der in den Kanon oder das Verzeichniß der göttlichen Bücher aufgenommenen Schriften wirklich göttlich d. h. inspirirt sei.

α. Zwar beweisen die Worte des Apostels: „Jede von Gott eingegebene Schrift ist nützlich zur Belehrung ꝛc." (2. Tim. 3, 16), auch wenn wir sie zunächst nicht als inspirirte, sondern nur als Worte eines von Gott beglaubigten Gesandten betrachten, die Eingebung des A. T. überhaupt. Allein wieviele und welche Bücher zu diesen „eingegebenen" gehören, oder in welchen Büchern die dem Volke Israel „anvertrauten Aussprüche Gottes" (Röm. 3, 2) enthalten seien, wird weder an den angeführten noch an andern Stellen bestimmt. Auch wird der Zweifel dadurch nicht gehoben, daß im neuen Testament nicht selten Stellen aus dem alten angeführt werden. Denn einerseits werden diese angeführten Stellen nicht immer als inspirirte Schriften bezeichnet, und andererseits finden sich nicht alle Bücher des alten Testaments im neuen citirt; abgesehen davon, daß selbst die Inspiration aller neutestamentlichen Bücher, in denen die alttestamentlichen angeführt werden, ohne das Ansehen der Kirche noch nicht über jeden Zweifel erhaben ist. Auch hat uns die Synagoge nicht durch irgend welchen Act berichtet, welche Bücher bei ihr göttliches Ansehen genossen. Wir wissen vielmehr, wenn wir einzelnen jüdischen Schriftstellern glauben dürfen, daß die Inspiration der in der letzten Zeit verfaßten Bücher, die wir doch in unserm Kanon haben, bei den Juden noch beanstandet wurde. So leuchtet denn ein, warum nicht die Göttlichkeit aller alttestamentlichen Schriften im Einzelnen und aller Theile derselben durch das neue Testament oder andere Zeugnisse völlig außer Zweifel gesetzt wird.

β. Was das N. T. betrifft, so haben wir oben §. 12. b. schon

nachgewiesen, daß wir ohne die Tradition über die Inspiration der von den Aposteln, am wenigsten aber über die Inspiration der von ihren Schülern verfaßten Schriften keine hinreichende Gewißheit haben können. Wir haben aber nicht behauptet, daß die Tradition, insofern sie von der lebendigen Lehrauctorität verschieden ist, im Stande sei, uns über den Umfang der inspirirten Schriften Auskunft zu geben. Und in der That, sie ist es nicht. Wir haben manche Zeugnisse für den jetzigen Kanon und folglich für die Göttlichkeit der in der katholischen Kirche angenommenen Bücher, namentlich können wir nachweisen, daß in der Römischen Kirche der gegenwärtige Kanon schon während des 1. oder 2. Jahrhunderts Geltung hatte. Weil aber der Kanon, den andere Kirchen und nicht wenige h. Väter, denen das Ansehen einiger Bücher noch nicht hinlänglich begründet schien, eine Zeitlang aufstellten, vom Römischen in Vielem abweicht, so würden wir ohne das Ansehen der Kirche nicht bestimmen können, welcher Kanon Geltung hat und folglich wie viele und welche Bücher göttlich sind. Nur das Ansehen der Kirche hebt jeden Zweifel, wie in den früheren Jahrhunderten eben das Ansehen der Römischen Kirche die übrigen zur Annahme des Römischen Kanons vermochte.

γ. Und in der That konnten alle jene Irrlehrer, welche das Ansehen der Kirche späterhin verwarfen, niemals über die Anzahl der göttlichen Bücher sich einigen. Die Anhänger Luthers strichen Anfangs alle deuterokanonischen Bücher des alten und neuen Testaments; Calvin und seine ersten Anhänger verwarfen dagegen nur die deuterokanonischen des alten Bundes und legten denen des neuen göttliches Ansehen bei. Auch die Anglicaner verwarfen in ihrem 6. Artikel die sog. deuterokanonischen Bücher des alten Testaments, erklären aber alle Bücher des neuen Testaments, wie sie gewöhnlich angenommen werden, für kanonisch. [1]) Bald gingen die Protestanten, wie es bei der freien Forschung nicht fehlen konnte, in ihren Ansichten noch mehr auseinander, waren später jedoch überhaupt geneigt, auch die deuterokanonischen Bücher des neuen Testaments anzunehmen, wiewohl Andere wiederum einzelne Theile der Evangelien selbst verwarfen. Oft jedoch muß bei ihnen die so wichtige Frage nach der Anzahl der inspirirten Bücher gänzlich umgangen werden, weil es für sie kein Mittel zur genügenden Beantwortung derselben gibt. Die Rationalisten sind endlich dahin gelangt, wohin man durch Verwerfung der kirchlichen Auctorität nothwendig gelangen mußte: sie nehmen durchaus keine Inspiration mehr an.

---

[1]) VI. novi testamenti omnes libros (ut vulgo recepti sunt) recipimus et habemus pro canonicis.

δ. Wenn wir behaupten, nur durch die Auctorität der Kirche könne die Göttlichkeit der h. Schrift erkannt werden, so stellen wir keineswegs einen erst in spätern Jahrhunderten erfundenen Grundsatz auf, sondern verweisen bloß auf die ursprünglich in der Kirche bestehende Ordnung. Denn nicht anders als durch das Zeugniß der Apostel oder der höchsten Lehrauctorität erlangten die ersten Christen Gewißheit von der Inspiration der h. Bücher. Wie oben bemerkt wurde, bestand eine unfehlbare, durch Wunder und Zeichen hinlänglich beglaubigte Lehrauctorität, bevor noch Schriften des neuen Testaments erschienen waren. Gleichwie nun die Gläubigen verpflichtet waren, von ihr die gesammte Heilslehre zu empfangen, so mußten sie auch von ihr über die Thatsache, welche Schriften inspirirt seien, belehrt werden. Denn sicher hörte beim Erscheinen der h. Schriften die Lehrauctorität in der Kirche nicht auf. Damit stimmt überein, was wir von dem Verhältnisse des h. Petrus zum Evangelium des h. Marcus lesen. „Petrus", so berichtet Clemens von Alexandria [1]), „soll jenes Buch kraft seiner Auctorität gutgeheißen haben, damit es in den Kirchen gelesen würde." Tertullian hatte sich noch umfassender ausgedrückt. „Dieselbe Auctorität der apostolischen Kirchen", schreibt er [2]), „steht auch für die übrigen Evangelien ein, welche wir deßhalb durch sie und in ihrem Sinne haben, des Johannes nämlich und des Matthäus, obwohl man dasjenige, welches Marcus verfaßte, auch dem Petrus zuschreibt, dessen Wortführer Marcus war." Ja wir lesen, daß selbst ein h. Augustin, dem es an der Unterscheidungsgabe gewiß nicht gebrach, den Ausspruch that, er würde selbst das Evangelium nicht annehmen, wenn das Ansehen der Kirche ihm keine Bürgschaft leistete. [3])

Damit aber wird nicht, wie die Protestanten behaupten, ausgesprochen, daß das Ansehen der Kirche höher stehe als das der h. Schrift, sondern nur, daß es uns näher stehe oder zuverlässiger erkannt werde. So braucht auch das Ansehen desjenigen, der uns die Aechtheit eines königlichen Schreibens verbürgt, bei uns an und für sich nicht höhere Geltung zu haben, als das des Königs selbst; nichts desto weniger wird es, wenn es von uns leichter erkannt wird als die Aechtheit des Schreibens, auch leichter unsere Zweifel zerstreuen, als die sonstigen für die Aechtheit des Schreibens etwa vorgebrachten Gründe.

Indem uns die Kirche die Inspiration der heil. Schrift verbürgt, gibt sie uns um so mehr Gewißheit von deren Glaubwürdigkeit, da es unmöglich wäre, daß ein göttlich inspirirtes Buch irgend einen Irrthum oder eine Unrichtigkeit lehrte. Sie gibt uns Gewißheit von deren Unverfälschtheit; denn göttlich wäre nicht ein Buch, an dem später von unbefugter Hand Veränderungen vorgenommen wären. Sie gibt uns Gewißheit von deren Aechtheit, worunter

[1]) Apud Euseb. hist. eccl. l. 2. c. 3.
[2]) Cont. Marcion. l. 4. c. 5.
[3]) Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas. S. Aug. cont. epist. fundam. c. 5.

wir hier im weitesten Sinne den Ursprung von göttlich inspirirten Verfassern verstehen, falls dieselben durch die Kirche nicht näher bezeichnet werden. Ihrem ganzen Umfange nach werden diese Eigenschaften der h. Bücher gleich deren Inspiration uns nur durch die Kirche hinlänglich verbürgt, obwohl dieselben, wie oben (§. 11. e.) gezeigt wurde, bis zu einem gewissen Grade auch auf anderm Wege ermittelt werden können.

Das göttliche Ansehen der Kirche selbst aber ist uns durch die für dieselbe in allen Jahrhunderten sprechenden Beweise der Glaubwürdigkeit genugsam verbürgt (Gesch. §. 201); folglich hätten wir allen Grund, auf dieses ihr Ansehen allein hin jenen Aufschlüssen, die sie uns über die h. Schrift ertheilt, vollen Glauben zu schenken. Wir können aber auch aus den Evangelien, wenn wir ihnen einstweilen wie jeder andern geschichtlichen Urkunde ein bloß menschliches, d. h. auf natürlichem, geschichtlichem Wege erwiesenes Ansehen beilegen, die Thatsache, daß Christus eine unfehlbare Kirche gestiftet habe, darthun. Folglich ist unser Schluß vom göttlichen, durch Wunder bestätigten Ansehen der Kirche auf das göttliche der h. Schrift, oder vom menschlichen Ansehen der Schrift auf das göttliche der Kirche, und von da auf das in jeder Weise göttliche der Schrift durchaus keine falsche Kreisbewegung, als wenn wir bei unserm Beweise jedesmal voraussetzten, was in Frage stände.

3. Ohne eine lebendige Lehrauctorität kann in vielen Fällen der wahre Sinn der h. Schrift und selbst der Tradition nicht mit der nothwendigen Sicherheit erkannt und festgestellt werden; und das ist ein besonders wichtiger Grund, weßhalb wir an die Lehrentscheidung der Kirche gewiesen werden und unser Glaube von ihr bestimmt werden, folglich ein katholischer sein muß. Freilich sind Erblehre und Schrift nicht überall und nicht in jedem Falle einer Erklärung bedürftig. Von jeher hat man einzelne Glaubenswahrheiten aus der Erblehre und aus Stellen der Schrift bewiesen, ohne erst eine kirchliche Erklärung dieser Stellen abzuwarten. [1]) Aber daß abgesehen von der Klarheit oder Unklarheit mancher Stellen eine lebendige Lehrauctorität erforderlich ist, lehrt a. die Geschichte der ersten wie der spätern Zeit. Vor Allem ist festzuhalten, daß die Bekenner der Lehre Jesu durch denselben Glauben verbunden sein sollten, wie oben schon bemerkt wurde und in der Lehre von der Kirche eingehend zu beweisen ist. Diese Einheit im Glauben aber kann nur dann bestehen, wenn beim Auftauchen von Streitigkeiten ein Mittel vorhanden ist, den wahren Sinn der h. Schrift oder der Tradition endgültig festzustellen. Daß solche Streitigkeiten entstehen, liegt in der menschlichen Natur und wird durch die Geschichte aller Jahrhunderte verbürgt, namentlich aber durch die Geschichte des Protestantismus. Welches ist nun jenes Mittel? Kein anderes als das von den Aposteln und ihren Jüngern vorgezeichnete: die lebendige Lehrauctorität. In der That trat die Kirche vom ersten Augenblicke ihres Daseins an als die Lehrerin des Glaubens

[1]) Vergl. Kleutgen, Die Theologie der Vorzeit. I. S. 49.

und die Richterin über Glaubensstreitigkeiten, mithin als nächste Glaubensregel auf. Die Apostel und ihre Nachfolger verkündeten den Völkern das Evangelium Christi. Die Apostel entschieden zu Jerusalem die Unverbindlichkeit des Cäremoniengesetzes; durch ihre Nachfolger im Amte oder den Lehrkörper wurden die Behauptungen des Cerinthus, Sabellius, Noëtus, Theodotus, Tatianus, der Doketen und Gnostiker, und damit ihre Erklärungen jener Schriftstellen, auf welche sie ihre Irrthümer gründeten, zurückgewiesen und den Gläubigen die Annahme derselben untersagt.

b. Was die Geschichte uns als Thatsache vorführt, ist in der Natur der h. Schrift und der Tradition begründet. Beide sind ein Gesetz, ein Glaubensgesetz. Ein solches Gesetz aber verlangt naturgemäß eine lebendige Auctorität, die es handhabt, auslegt, erläutert. Wo in aller Welt besteht ein Staat, in welchem das Gesetzbuch, wie es jeder Einzelne versteht, der höchste Schiedsrichter wäre? Müßte nicht ein Staat, der jedem Unterthan die Erklärung der Gesetze nach eigenem Sinne überließe, in die gränzenloseste Verwirrung gerathen und zu Grunde gehen? Ueberall, wo es ein Gesetzbuch gibt, findet sich auch ein oberster Gerichtshof, der das Gesetz endgültig erklärt. — Wie anders als durch die endgültige Entscheidung der Kirche können Streitigkeiten über Glaubenspuncte, wie sie bei der Beschränktheit des menschlichen Verstandes stets auftauchen müssen, endgültig entschieden und beigelegt werden? Wäre die Entscheidung jedem Einzelnen anheimgestellt, dann wäre die Einheit der Kirche bald vernichtet, und von der gesammten christlichen Lehre blieben höchstens nur einige Bruchstücke übrig, wie ein Blick auf jene Secten, in denen jeder Einzelne das Recht der Entscheidung beansprucht, hinlänglich darthut. Mit Recht beschloß daher der Kirchenrath von Trient, [1]) „um die muthwilligen Geister in Schranken zu halten, daß Niemand, auf seine Einsicht gestützt, in Sachen des Glaubens und der Sitten die h. Schrift nach seinem Sinne mißdeutend, gegen denjenigen Sinn, den die Kirche annahm und annimmt, oder auch gegen die einhellige Uebereinstimmung der Väter, die Schrift zu erklären wagen solle." Bei dieser Entscheidung stützt sich das Concil nicht zunächst auf die Dunkelheit der Schrift, sondern auf das Recht der Kirche, „der es zusteht, über den wahren Sinn und die Erklärung der h. Schriften zu urtheilen." Die einhellige Uebereinstimmung der Väter wird vom Concil gleich dem Sinne der Kirche als Richtschnur der Schrifterklärung bezeichnet, weil die übereinstimmende Auslegung der Väter nichts anderes ist als der Sinn der Kirche selbst, der uns durch die Väter kund wird. Wenn das Concil nur von der

[1]) Sess. 4.

Erklärung des geschriebenen, nicht von der des ungeschriebenen Wortes Gottes redet, so liegt das in der Natur der Verhältnisse: es hat die Protestanten im Auge, welche das geschriebene Wort unabhängig von der Kirche deuteten, das ungeschriebene verwarfen. [1]) Diese Verordnung, welche nur eine irrthümliche Erklärung verhindern will, gestattet in allem Uebrigen, was der Kirchenlehre nicht widerspricht, den weitesten Spielraum. Um sich zu überzeugen, daß die Kirche eine wissenschaftliche Schrifterklärung im weitesten Sinne gestattet, genügt ein Blick in die Werke der katholischen Erklärer, welche auch nach dem Concil von Trient Erstaunenswerthes geleistet haben.

Widersetzlichkeit und Thorheit zugleich würde sich derjenige zu Schulden kommen lassen, der gegen den Sinn der Kirche die h. Schrift oder die Erblehre zu erklären sich anmaßte: Widersetzlichkeit, weil er der von Gott verordneten Auctorität widerstrebte; Thorheit, weil er seine eigene Einsicht der untrüglichen Auslegung des die Kirche leitenden h. Geistes, Irrthum der Wahrheit vorzöge. Die unfehlbare Auctorität der Kirche aber kann uns bei Auslegung der h. Schrift ebenso wenig lästig sein, als dem Steuermann der Compaß, durch den er auf dem Meeee sicher geleitet wird, und als dem Bergmann die Lampe, welche den dunkeln Schacht der Erde erleuchtet.

c. Zur Feststellung des wahren Sinnes der h. Schrift insbesondere bedarf es einer lebendigen Auctorität um so mehr, weil die h. Schrift an manchen Stellen, die von Glaubens- und Sittenlehren handeln, nicht leicht verständlich, vielmehr oft dunkel ist und folglich zu Streitigkeiten um so leichter Anlaß bieten kann.

α. Von den Briefen des h. Paulus schreibt der Apostel Petrus, daß in ihnen „Manches schwer verständlich ist, welches, sowie die übrigen Schriften, ununterrichtete und leichtfertige Menschen zu ihrem eigenen Verderben mißdeuten." 2. Petr. 3, 16. Der Apostelfürst spricht hier von Irrlehrern, die zu ihrem eigenen Verderben ihre Behauptungen auf Stellen des h. Paulus gründen wollten; wenn er daher „Manches schwer verständlich" nennt, so deutet er auf Stellen, deren richtiges oder unrichtiges Verständniß von höchster Wichtigkeit für den Glauben ist. — Hätte Christus selbst die h. Schrift als überall leicht

[1]) Wie die Protestanten die h. Schrift ohne jede Rücksicht auf das Urtheil der lebendigen Lehrauctorität und im Widerspruche mit ihr erklärten, so verriethen die Jansenisten Neigung, die Tradition der ersten Jahrhunderte, oder was sie für Tradition hielten, dem Urtheile der lebendigen Lehrauctorität, namentlich der päpstlichen, entgegenzustellen. Daher ihre von Alexander VIII. verworfene Behauptung: wenn Jemand eine Lehre im h. Augustin klar begründet finde, so könne er sie absolut halten und lehren ohne Rücksicht auf jede päpstliche Bulle. Prop. 30. damnata ab Alex. VIII.: Ubi quis invenerit doctrinam in Augustino clare fundatam, illam absolute potest tenere et docere non respiciendo ad ullam Pontificis bullam. Vgl. Viva, Prop. damn.

verständlich angesehen, so hätte er keinen Grund gehabt, sie den Aposteln zu erklären. Und doch lesen wir: „Er fing an von Moses und allen Propheten, und legte ihnen aus, was in der ganzen Schrift von ihm geschrieben steht." Luc. 24, 27. Ja durch eine besondere Erleuchtung kam er zu diesem Zwecke ihren Verstandskräften zu Hülfe. „Er schloß ihnen den Sinn auf, daß sie die Schrift verständen." Luc. 24, 45.

β. Daß die h. Schrift an vielen Stellen dunkel und deßhalb einer entgegengesetzten Auslegung fähig ist, folgt schon aus der Natur ihres Inhalts. Sie handelt nämlich von den tiefsten Geheimnissen, von der h. Dreieinigkeit, von der Menschwerdung, dem ursprünglichen Zustande des Menschen und seinem Falle, von der Gnade, Rechtfertigung und vielen andern Wahrheiten, welche die menschliche Fassungkraft ganz oder theilweise übersteigen. Ihre Darstellungsweise aber ist für uns um so dunkler, je weniger wir den Geist der Sprachen, in denen sie ursprünglich abgefaßt ward, durchdringen, und je ferner wir den Thatsachen und Gewohnheiten stehen, auf welche sie oft anspielt. Namentlich dürfte man oft Zweifel hegen, ob ein Ausdruck wörtlich oder nur bildlich zu verstehen sei. Sind wir durch die Stelle: „Wenn dich deine rechte Hand ärgert, so haue sie ab" (Matth. 5, 30), wirklich angewiesen, ein Glied, das uns ein Werkzeug der Sünde geworden, abzuhauen? Ein Bürger zu Torgau, der als Wiedertäufer die h. Schrift zu verstehen wähnte, war der Meinung und hieb sich mit dem Beil die rechte Hand ab, mit der er gesündigt hatte. [1]) Enthalten die Worte: „Wenn dich Jemand auf die rechte Wange schlägt, so reiche ihm auch die linke dar" (Matth. 5, 39), ein Gebot oder nur einen Rath? Eine ängstliche Seele möchte hier ein Gebot finden, während ein Anderer die Worte: „Du sollst nicht stehlen", eher für einen bloßen Rath ansehen möchte. — Freilich haben Sprache und Schrift den Zweck, denjenigen, an den sie gerichtet sind, zu belehren. Daraus aber folgt noch nicht, daß er in das Verständniß des Vorgetragenen stets durch sich selbst eindringen soll: und deßhalb ist die Dunkelheit der Schrift, welcher die Kirche als eine lebendige Erklärerin zur Seite steht, schon von dieser Seite völlig gerechtfertigt.

γ. Die Art des Vortrages, der in der h. Schrift herrscht, läßt schließen, daß die Anfertigung eines faßlichen Lehrbuches keineswegs in der Absicht der Verfasser lag. Ein Lehrbuch verlangt vor Allem Klarheit, strenge Ordnung, besondere Hervorhebung schwieriger Puncte, zweckmäßige Verbindung, leichte Uebergänge. Alles dieses ist in der h. Schrift nicht anzutreffen. Ist schon ein gewöhnliches Gesetzbuch

[1]) Studien und Skizzen zur Gesch. der Ref. 1. Bd. S. 446.

einer mehrfachen Deutung fähig, so daß es ohne die Erklärung eines höchsten Gerichtshofes seine Bestimmung in vielen Fällen durchaus nicht erreichte: um wieviel mehr muß dieses von der h. Schrift gelten! Denn ein mehrfacher Unterschied besteht zwischen einem Gesetzbuche und der h. Schrift. Ein Gesetzbuch bezweckt vor Allem die größte Klarheit und vermeidet daher soviel möglich jeden zweideutigen Ausdruck; in der h. Schrift dagegen, welche von übersinnlichen und durchaus erhabenen Gegenständen handelt, müssen nothwendig oft Ausdrücke gewählt werden, welche so erhabenen Gegenständen, für welche die menschliche Sprache kein passendes Wort besitzt, nicht entsprechen. Ein Gesetzbuch ist in einer leichten und faßlichen Schreibart abgefaßt; die Ausdrucksweise der h. Schrift ist höchst mannigfaltig, bald schlicht und einfach, bald erhaben; bald geschichtlich, bald dichterisch; bald buchstäblich, bald bildlich. Ein Gesetzbuch ist in der Sprache des Volkes geschrieben, für welches es bestimmt ist; die Bibel ist in einer nun todten Sprache geschrieben, der hebräischen, die mit so vielen Schwierigkeiten verknüpft ist, und der griechischen, in welcher, wie sie von den Aposteln gesprochen wurde, hebräische Ausdrucksweisen oft wiederkehren. Ein Gesetzbuch lehnt sich an ganz bekannte Sitten und Gewohnheiten an; die h. Schrift setzt Gebräuche und Gewohnheiten einer Reihe von Jahrhunderten voraus, die uns völlig fremd geworden sind. Ein Gesetzbuch ist etwas in seinen Theilen Zusammenhangendes, regelmäßig Ausgearbeitetes; die h. Schrift besteht aus 72 Büchern, die von den verschiedensten Verfassern zu den verschiedensten Zwecken in der verschiedensten Ordnung geschrieben wurden. Wer könnte sich nun der Meinung hingeben, in einem solchen Buche oder in einer solchen Reihe von Büchern sei Alles so klar, faßlich und leicht, daß man nur gesunden Sinn und guten Willen haben müsse, um stets den rechten Sinn heraus zu finden? [1])

δ. An zahlreichen Stellen weisen die h. Väter auf die Dunkelheit der Schrift hin. Der h. Augustinus [2]) gestand offen, daß er „in den h. Schriften weit mehr nicht verstehe, als verstehe." Anderswo ruft er aus: [3]) „Wunderbar ist die Tiefe deiner Aussprüche!" Er zweifelt nicht, daß die Dunkelheit der Schrift, durch welche Viele in Irrthum geführt werden, den Zweck habe, unsern Stolz zu demüthigen. [4]) Die Behauptung, jede dunkle Stelle werde durch eine andere klare aufgehellt, war den Vätern durchaus unbekannt. „Der ganze Brief an die Römer", sagt der h. Hieronymus, [5]) dieser fleißige For-

[1]) Vergl. Perrone, Der Protestantismus und die Glaubensregel. 1. Bd. S. 276.

[2]) Ep. 119. c. 21. — [3]) Confess. l. 12. c. 14. — [4]) De doctr. christ. l. 2. c. 6. — [5]) Ep. ad Algasiam q. 8.

scher der h. Schriften, „ist in allzu großes Dunkel gehüllt." Dem h. Ambrosius [1]) ist „die göttliche Schrift ein Meer, voll tiefen Sinnes und hoher prophetischer Räthsel." Schon der h. Irenäus [2]) hob hervor, daß „die Irrlehrer die Schriften zwar annehmen, den Sinn derselben aber verdrehen", woraus hervorgeht, daß Mißdeutungen gewiß möglich sind. Noch allgemeiner äußert sich hierüber der h. Augustin: [3]) „Irrlehren sind nicht anders entstanden, als weil man die Schrift, die an sich gut ist, schlecht versteht, und was man darin nicht versteht, verwegen behauptet."

ε. Diese Bemerkung wird durch die Erfahrung aller Jahrhunderte bestätigt. Die Quaker verweigern auch vor Gericht den Eid, weil geschrieben steht: „Ich aber sage euch, ihr sollet gar nicht schwören." Matth. 5, 34. Man hat bei dem Ausbruche der Reformation Menschen gesehen, welche sich für verpflichtet hielten, auf die Dächer zu steigen und von da herab zu predigen, weil geschrieben steht: „Was ihr in's Ohr höret, das predigt auf den Dächern." Matth. 10, 27. Ja wie Leibnitz [4]) berichtet, waren Einige der festen Ueberzeugung, Herodes sei in einen Fuchs verwandelt worden, weil Christus auf ihn deutend gesprochen: „Saget diesem Fuchse." Luc. 13, 23. Gestützt auf das „Wort Gottes", wurde Karlstadt zuerst Lutheraner, dann Wiedertäufer, dann Sacramentirer, heirathete dann und wurde zuletzt Bäcker, weil geschrieben steht: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen." Mit einem Worte: alle Secten suchten von jeher in der h. Schrift die Bestätigung ihrer vorgefaßten Meinungen und Irrthümer. [5])

Anfangs hatte Luther zwar den Satz aufgestellt, die h. Schrift sei an und für sich klar; bald aber behauptete er im Gegentheil, ein einziges Wort der h. Schrift zu erforschen sei durchaus unmöglich. Und wirklich mußte, als unter den Reformatoren die heftigsten Zwistigkeiten über verschiedene Lehrpuncte ausbrachen, Jeden alsbald der Augenschein selbst überzeugen, daß die h. Schrift doch nicht überall so ganz klar sei. Wenn schon die Worte: „Dieses ist mein Leib", in kurzer Zeit zweihundert verschiedene Erklärungen unter den Protestanten finden konnten: was ließ sich von andern Stellen erwarten, die nicht so klar sind? Osiander behauptet, bei den Bekennern der Augs-

---

[1]) Ep. 44. ad Constant. — [2]) Cont. haer. l. 3. c. 12. n. 12. — [3]) In Joan. tract. 18. n. 1. [4]) De conform. fidei cum rat.

[5]) Mit Recht schrieb daher der protestantische Theolog Sam. Werenfels († 1710) auf seine Bibel die Verse:

Hic liber est, in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.
(Dieß ist das Buch, darin jeder, was glauben er möchte, sich suchet,
Jeder auch findet darin, was ihm zu glauben beliebt.)

burgischen Confession allein zu derselben Zeit zwanzig verschiedene Meinungen über die Erbsünde, die alle aus der h. Schrift erwiesen sein wollten, vorgefunden zu haben. Bedarf es wohl noch anderer Beweise, um darzuthun, daß der richtige Sinn der heil. Schrift sich nicht Jedem von selbst darbietet oder leicht gefunden wird! Uebrigens kann ja von den Protestanten selbst der Grundsatz, Jeder solle sich durch eigene Forschung seinen Glauben aus der h. Schrift bilden, nicht ins Leben geführt werden. Denn auch sie unterweisen mündlich die Kinder, geben ihnen einen Katechismus in die Hand, predigen und erklären vor der Gemeinde die h. Schrift. Wozu dieses, wenn die Schrift so klar ist, daß sie keiner Erklärung bedarf, und Jeder sie nur lesen muß, um die Lehre Christi zu fassen? Wird aber der Grundsatz der selbstständigen Forschung in der That angewendet, dann bleibt, wie die Erfahrung lehrt, von der gesammten Glaubenslehre fast kein Grundsatz mehr übrig, und höchstens stimmt man darin überein, daß die Bibel das Wort Gottes enthalte. [1])

c. Die Annahme einer besondern jedem Einzelnen zu Theil werdenden Eingebung des h. Geistes zum Verständniß der h. Schrift ist willkürlich, trügerisch und geeignet, in jeder Beziehung die schlimmsten Folgen zu erzeugen.

Anfangs hatte Luther nur auf die eigene Einsicht jedes Einzelnen als das alleinige Mittel der Schrifterklärung sich berufen. Von der Unzulänglichkeit desselben überzeugt, nahm er bald die besondere Eingebung des h. Geistes zu Hülfe und lehrte [2]): „Durch den h. Geist beurtheilt und erkennt Jeder mit aller Gewißheit die Lehren und den Sinn (der h. Schrift)."

Allein diese Behauptung, welche von manchen falschen Mystikern und Pietisten jetzt noch aufgestellt wird, war 1. ebenso willkürlich als die frühere. Denn keine Stelle der heil. Schrift bezeugt, daß der h. Geist Jedem insbesondere zu dem Zwecke verliehen werde, damit er selbst die h. Schrift untrüglich auslege. Die Aussprüche, die

[1]) „Man weiß," schreibt Graf de Maistre (Du Pape, l. 4. ch. 2.), „was einst der gute Lafontaine einem Freunde sagte, der ihn aufgefordert hatte, das neue Testament zu lesen. Er gab es ihm zurück mit dem Worten: „Ich habe Ihr neues Testament gelesen, es ist ein ganz gutes Buch." Auf dieses Bekenntniß beinahe allein beschränkt sich, wenn man wohl Acht gibt, der protestantische Glaube, auf ich weiß nicht welch ein unbestimmtes und verworrenes Gefühl, welches sich gar wohl in den kurzen Worten ausdrücken läßt: Es kann wohl irgend etwas Göttliches in dem Christenthum sein."

Damit stimmt überein, was der protestantische Archidiakonus Claus Harms (Leitfaden in der Vorbereitung meiner Confirmanden) sagt: „Alle Lehren, die noch von Protestanten wirklich allgemein geglaubt werden, kann man zusammen auf einen Nagel am Finger schreiben."

[2]) De servo arb.

man für diese Behauptung anführen möchte, handeln nur von der durch Gott verliehenen Herzenswilligkeit, mit welcher der Glaube angenommen wird. Warum hätte Christus, wenn der h. Geist Jedem insbesondere das richtige Verständniß verliehe, die Predigt oder die Erklärung seiner Aussprüche als Mittel der Verbreitung des Evangeliums gewählt? Warum hätte er seinen Aposteln nicht befohlen, Allen nur die h. Schrift in die Hände zu geben? Wie kommt es, daß so viele Väter und Heilige, denen es doch an gutem Willen nicht fehlte, die heil. Schrift anders verstanden als die Pietisten, die sich göttlicher Eingebungen rühmen, und daß letztere selbst in ihren Erklärungen oft himmelweit von einander abweichen?

Die Annahme jener besondern Erleuchtung ist 2. trügerisch und führt zu argen Täuschungen. Denn soll die Erleuchtung des h. Geistes uns stets den richtigen Sinn der Schrift erschließen, so müssen wir vor Allem ein Mittel besitzen, die göttlichen Einsprechungen von unsern Einbildungen zu unterscheiden. Welches ist dieses Mittel? Wenn mir mehrere Erklärungen einer Stelle in den Sinn kommen: welche wird mir vom h. Geiste eingegeben? Und wenn von zwei sich entgegengesetzten Erklärern der h. Schrift jeder sich auf eine besondere Erleuchtung beruft; wem soll ich glauben? Was wäre einem Irrlehrer zu erwidern, der, göttliche Eingebungen vorschützend, Neuerungen verbreitete?

Die Berufung auf die besondere Erleuchtung des h. Geistes bei der Schrifterklärung müßte 3. zu den verderblichsten Folgen führen. Denn wozu kann, wenn einmal jede feste Ueberzeugung für göttliche Einsprechung angesehen wird, die h. Schrift nicht mißbraucht werden! Wir dürfen uns hier auf die Erfahrung berufen. Simon Magus, der den Unterschied zwischen Gut und Böse läugnete; die Gnostiker, welche durch ihre Ausschweifungen das Christenthum, von dem sie abgefallen, in üblen Ruf brachten; Montanus, der sich für den h. Geist ausgab; Tanchelin, der sich Christo gleichstellte und sich mit allen Lastern befleckte; Thomas Münzer, das Haupt der Wiedertäufer, der sich berufen wähnte, alle seiner Lehre Widerstrebenden gleich den gottlosen Kanaanitern auszurotten, und in der Offenbarung (18. u. 19. Kap.) fand, „Gott fordere alle Vögel des Himmels auf, daß sie sollen fressen das Fleisch der Fürsten, und die unvernünftigen Thiere, daß sie saufen das Blut der großen Hansen;" der Schneider Johann Bockold, der als König Sion's zu Münster durch seinen Scharfrichter Knipperdölling eine Anzahl von Menschen hinrichten ließ, Gütergemeinschaft und Vielweiberei einführte; die Mormonen und andere besonders in Amerika wuchernde Secten, welche die abscheulichsten Ausschweifungen zum Grundsatz erheben: — sie alle rühmten und

rühmen sich besonderer Erleuchtungen, um darin für ihre Ungeheuerlichkeiten eine Berechtigung zu finden. Nun dürfen wir wohl behaupten, daß eine Art von Schrifterklärung, welche nicht nur willkürlich und trügerisch, sondern die menschliche Gesellschaft selbst zu gefährden geeignet ist, nimmermehr auf göttlicher Anordnung beruhen kann. [1])

[1]) Der h. Franz von Sales, der so viele Irrgläubige zur Kirche zurückgeführt hatte, versuchte auch die Bekehrung des siebenzigjährigen Beza in Genf. Aus der merkwürdigen zwischen beiden vorgefallenen Unterredung möge folgende auf die Schriftauslegung bezügliche Stelle hier mitgetheilt werden. Beza: Ich will sogar zugeben, das Concil von Trient habe, weil wir nicht dabei erschienen, das Recht gehabt, unsere Lehre nach unsern Schriften, die keiner Erklärung bedurften, zu beurtheilen; aber es hätte dabei die einzige Glaubensregel, die wir als göttlich verehren, zu Grunde liegen müssen. Franz: Welche ist diese Regel? Beza: Die h. Schrift. Franz: Die achten wir auch als Gotteswort; aber sie ist an mehreren Stellen so dunkel, daß wir uns in Irrgänge verwickeln, die keinen Ausgang mehr offen lassen, wenn wir ihr allein folgen wollen und das Ansehen der Kirche in Glaubenssachen verwerfen. Beza: Das ist eine eitle Furcht; denn wer mit redlichem Herzen in der h. Schrift nach Wahrheit forscht, den wird der h. Geist erleuchten, daß er den rechten Sinn ihrer Lehre erfasse. Franz: Diesen Beistand des h. Geistes hat Jesus nur seiner Kirche versprochen, die eine Säule und Grundfeste der Wahrheit sein soll. Beza: Und da die Kirche aus den Gläubigen besteht, auch diesen. Franz: Also nur einigen oder allen? Wenn nur einigen, welche sind denn diese? Beza: Nein, nicht einigen, sondern allen Gläubigen, die mit einem frommen, unbefangenen, nur Wahrheit suchenden Herzen die h. Schrift lesen, ist der Beistand des h. Geistes verheißen, der ihnen den rechten Sinn ihrer Lehren eröffnen soll. Franz: So müssen ihn die Katholiken auch haben; denn die ringen nicht weniger als die Protestanten mit redlichem Herzen nach Wahrheit; haben sie ihn aber unter der erwähnten Voraussetzung jeder einzeln für sich, wie kann man ihn dann ihren in einer Generalsynode versammelten Lehrern mit Grund absprechen? Diese beziehen sich auch immer bei ihrer Entscheidung entstandener Glaubensstreitigkeiten auf den Sinn, in welchem die alten Kirchenväter die Schriftstellen genommen haben; läßt sich aber wohl ein einziger haltbarer Grund angeben, daß der h. Geist jenen Religionslehrern der Vorzeit, die so tugendhaft als gelehrt waren, und ihr ganzes Leben der Untersuchung der Wahrheit weiheten, seine Erleuchtung entzogen habe, um sie für die Lehrer der letzten Zeiten aufzubewahren? Müssen wir nicht sogar, wenn wir ihre Uneinigkeit betrachten, eingestehen, daß der h. Geist sich oft in seinen Eingebungen selbst widerspreche? Wollen wir dieses nicht eingestehen; wo finden wir dann den Schlüssel zu dem Räthsel, daß Luther in den Einsetzungsworten des h. Abendmahls die Lehre von der wirklichen, Calvin hingegen jene von der figürlichen Gegenwart Jesu in demselben fand? — Aber so geht es, wenn man das Urtheil einer mit göttlichem Ansehen die Glaubenszweifel entscheidenden Kirche verwirft, um seinem eigenen Geiste zu folgen. Man springt hinüber in den unabsehbaren Raum endloser Zweifel und Uneinigkeiten, und tappt darin unruhig herum, bis die letzte Stunde schlägt, die mit dem Leben die Untersuchung endet. Daher kommt es auch, daß die Anhänger der Lehre Calvins bis auf diesen Tag in ihrem Glaubensbekenntnisse noch nicht einig werden können. — Beza: Sie geben sich zu viel Mühe, mich von der Unwahrheit meines Satzes zu überführen; und das nehme ich Ihnen nicht übel: aber was Sie von der noch unter uns herrschen sollenden Uneinigkeit in unserm Glauben sagen, ist übereilt; denn in der Hauptsache sind wir einig, in Nebensachen mag jeder seiner Meinung folgen. Franz: Ohne mich über die willkürliche Bestimmung von Haupt- und Nebensachen in der Religion zu äußern, behaupte ich, daß Sie, wenn jetzt einmal eine Synode gehalten werden sollte, in derselben auch in Hinsicht auf das, was nach der Lehre Ihres Bekenntnisses Hauptsache ist, so wenig einig werden würden, als es die Mitglieder der (reformirten) Versammlung von Cormasse werden konnten. Von dieser sagte der Herzog von Savoyen, Emmanuel Philibert, welcher derselben selbst beigewohnt hatte: „Sie hat mich überzeugt, daß die Protestanten unter sich in keinem Stücke einig sind, als in dem Hasse gegen die Katholiken." — Da brauste Beza auf, ward grob und beleidigend gegen den h. Missionär. Dieser aber blieb gelassen und freundlich, so daß Beza seines Aufbrausens sich schämte, sich entschuldigte

d. Die katholische, in der Lehrgewalt der Kirche bestehende Glaubensregel besitzt alle erforderlichen Eigenschaften auf die vollkommenste Weise, mögen wir sie ihrem Ursprunge, ihrer Natur, ihren Folgen nach betrachten.

Eine Glaubensregel muß 1. nicht willkürlich ersonnen, sondern in der göttlichen Anordnung begründet sein. Denn in Religionssachen hat nicht menschliche Erfindung, sondern göttliche Einsetzung Geltung. Daß die katholische Glaubensregel, welche uns zunächst an die Auctorität der Kirche verweiset, auf göttlicher Anordnung beruhe, ergibt sich aus allen jenen Aussprüchen Christi und der Apostel, durch welche wir die Kirche zu hören, die Apostel und deren Nachfolger als Gesandte Gottes anzusehen, die von ihnen verkündeten Lehren zu glauben aufgefordert werden. (S. unten die Lehre von der Kirche). Indem wir uns ihr unterwerfen, geht in Erfüllung das Wort des Apostels: „Der Glaube kommt vom Anhören, das Anhören aber von der Predigt des Wortes Christi." Röm. 10, 17. Beruhet die katholische Glaubensregel auf göttlicher Anordnung, so folgt von selbst, daß ihr auch die andern nothwendigen Eigenschaften nicht abgehen können. Es wird jedoch nicht unnütz sein, dieses thatsächlich und im Einzelnen nachzuweisen.

Eine Glaubensregel muß 2. zuverläßig, äußerlich wahrnehmbar und immerdauernd sein. Zuverläßig muß sie sein, damit wir ohne Schwanken dem Glauben uns hingeben und bei etwa entstandenen Streitigkeiten mit Sicherheit den Irrthum von der Wahrheit unterscheiden können. Die katholische Glaubensregel, welche keine andere als die unfehlbare Lehrauctorität der Kirche ist, besitzt diese Eigenschaft. — Eine Glaubensregel muß äußerlich wahrnehmbar sein, damit man wisse, wer als untrüglicher Lehrer zu hören und wessen Richterspruch als endgültige Entscheidung hinzunehmen ist. Auch diese Eigenschaft besitzt die katholische Glaubensregel, durch die wir an die sichtbare Lehrauctorität der Kirche verwiesen werden. Sie ist zugleich immerdauernd, weil die Kirche unvergänglich ist, und ist demnach fähig, so lange es Heilsbedürftige gibt, eine untrügliche und sichtbare Richtschnur zu sein. Durch diese dreifache Beschaffenheit ihrer Glaubensregel war die katholische Kirche befähigt, das Unterpfand des Glaubens zu retten, die kirchliche Einheit zu bewahren, das Evangelium den Völkern bis auf diese Stunde zu predigen. Ohne sie wäre eine Glaubenslehre nach der andern verschwunden, wie ein Blick auf die Secten, die der

und Franz einlud, ihn bald wieder zu besuchen. Da aber die öftern Besuche des h. Missionärs bei den Genfern Verdacht erregten, wurde Beza um so strenger bewacht und starb einige Jahre darauf, ohne daß sein Wunsch, mit dem Heiligen noch einmal zu sprechen, in Erfüllung gegangen wäre. Hepp, Geschichte der christlichen Kirche in Lebensbeschreibungen. II. S. 129.

freien Forschung sich rühmen, genugsam beweiset; ohne sie wäre die Kirche selbst bald zersplittert worden; ohne sie läge die Welt jetzt noch in der Nacht des Heidenthums begraben. Ja ohne die lebendige Auctorität als Glaubensregel müßte uns der Plan Jesu, eine unvergängliche Kirche zu stiften, als zweckwidrig, seine Absicht, Alle ohne Ausnahme in dieselbe zu führen, als ein Widerspruch erscheinen. Denn nur die lebendige Auctorität weiß sich den Fassungskräften Aller ohne Ausnahme anzupassen.

Eine Glaubensregel muß 3. gleich jedem göttlichen Werke in ihren Folgen nicht verderblich, sondern nur heilbringend sein. Letzteres können wir mit allem Rechte von der katholischen rühmen. Denn sie beruhigt zunächst Geist und Herz, indem sie uns an eine Auctorität verweiset, der wir mit aller Sicherheit uns hingeben dürfen. Welche Unruhe und Bangigkeit muß dagegen oft den freien Forscher befallen, wenn er auf Religion noch einigen Werth legt und nicht in Folge endloser Zweifel jeder Religion schon entsagt hat! — Die katholische Glaubensregel übt uns, indem sie uns zur Unterwerfung unter die Auctorität verpflichtet, in der Demuth und bewahrt uns dadurch vor jenem Dünkel, der, wie wir oben sahen, so oft die gefährlichsten Fanatiker bildet. — Zugleich aber ist sie die einzige, welche die menschliche Würde sichert. So sehr auch der Protestantismus sich der freien Forschung rühmt, so wenig ist er doch von der Unterwerfung unter eine Auctorität in Glaubenssachen gänzlich frei. Wie viele Protestanten möchte man finden, die einzig durch eigene Forschung in der Schrift ihren Glauben sich bilden? Haben nicht Luther, Zwingli, Calvin ganzen Schaaren ihre Ansichten aufgedrängt? Nun besteht aber zwischen der Unterwerfung des Protestanten und der des Katholiken dieser Unterschied, daß der Protestant sich einem Menschen als solchem unterwirft, um dessen eigene Meinung anzunehmen, der Katholik aber sich der kirchlichen Auctorität nicht als einem Menschen, sondern als der Stellvertreterin Gottes unterwirft, und zwar nicht um die eigene Ansicht dieser Auctorität, sondern die göttliche Offenbarung anzunehmen. Denn der Lehrkörper will eben nicht seine eigene Ansicht, sondern das mittheilen, was er durch die Reihe seiner Vorfahren von Christus überkommen hat. Den Bericht eines Zeugen annehmen kann in keinem Falle erniedrigend sein, am wenigsten dann, wenn der Zeuge ein von Gott beglaubigter ist. Dagegen mag es oft kränkend sein, sich der besondern Ansicht eines Andern unterwerfen müssen, zumal wenn dieser ohne höhere Auctorität uns seine jeweiligen Meinungen aufdrängt. Jeder Protestant nun, welcher die Ansichten des Stifters seiner Religionsgenossenschaft ohne Weiteres hinnimmt, übt eine derartige Unterwerfung; nur bei ihm, nicht beim Katholiken, könnte von

Erniedrigung die Rede sein. Noch deutlicher tritt dieses dann hervor, wenn, wie seit der Reformation so oft geschah, stets neue Lehrmeinungen an die Stelle der frühern gesetzt werden.

e. Bezüglich des Bibellesens in der Volkssprache will die Kirche 1. daß man, um die Bibel in der Volkssprache zu lesen, die dazu geeignete Kenntniß und Frömmigkeit besitze; 2. daß die Uebersetzung mit kirchlicher Gutheißung und mit bewährten Erläuterungen versehen sei.

I. Um die von der Kirche getroffenen Verordnungen richtig aufzufassen, müssen wir zunächst festhalten, daß das Lesen der Bibel nicht Allen ohne Ausnahme nothwendig ist. Die allgemeine Nothwendigkeit des Bibellesens müßte entweder in der Natur der Sache selbst, oder in einem göttlichen Gesetze ihren Grund haben. Obwohl nun die Kenntniß der Religion nothwendig ist, so folgt doch keineswegs, daß dieselbe aus eigener Lesung der Bibel geschöpft werden müsse: im Gegentheil wird sie nach göttlicher Anordnung aus der mündlichen Verkündigung des Evangeliums geschöpft. Und in der That haben Unzählige in allen Jahrhunderten ohne eigene Lesung der h. Schriften eine hinlängliche Kenntniß des Christenthums gehabt. Oder wollte man behaupten, in den frühesten Zeiten, als die Schriften des neuen Bundes noch nicht bestanden oder weniger verbreitet waren, sei die Wirkung des Seelenheils unmöglich gewesen? Wenn, wie erwiesen wurde, selbst das Dasein der Schrift zum Seelenheile nicht einmal durchaus nothwendig ist, um wie viel weniger kann die Lesung derselben erfordert sein! — Auch läßt sich keine göttliche Vorschrift nachweisen, die das Bibellesen Allen ohne Ausnahme zur Pflicht machte. In der den Israeliten gegebenen Weisung: „Du sollst sie (die Worte des Gesetzes) wie ein Zeichen an deine Hand binden und an die Pfosten und Thüren deines Hauses schreiben" (Deut. 6, 6. 7), kann, wenn man mehr als eine Einschärfung des Inhaltes des Gesetzes darin sehen will, nicht von der ganzen Schrift, sondern höchstens nur von den zehn Geboten die Rede sein. Wollte man die Worte bei Johannes (5, 39): „Ihr forscht in der Schrift, weil ihr glaubt, das ewige Leben darin zu finden," als einen Befehl auffassen und darnach mit Einigen übersetzen: „Forschet in der Schrift:" so dürfte man wiederum nicht übersehen, daß der Heiland zu den Pharisäern und Priestern, nicht zum gesammten Volke redet, woraus dann folgt, daß auch hier eine allgemeine Vorschrift nicht gegeben. - Freilich richteten die Apostel ihre Sendschreiben in der Absicht an die Gemeinden, damit diese sie läsen. Dieser Vorschrift aber wurde durch eine gemeinsame, von den Vorstehern unternommene und je nach Bedürfniß mit Er-

länterungen begleitete Lesung entsprochen. Bestände endlich ein göttliches Gebot dieser Art, so würde es den ältesten Schriftstellern und den heil. Vätern nicht unbekannt geblieben sein. Nun aber schreibt Tertullian [1]): „Dein Glaube hat dich selig gemacht, nicht das Lesen der Schriften; der Glaube ist im Symbolum (regula) enthalten." Und der h. Augustin [2]): „Auf den Glauben, die Hoffnung und die Liebe gestützt und daran unbeweglich festhaltend, bedarf der Mensch die Schriften nicht, außer um Andere zu belehren. Deßhalb leben Viele mit diesen dreien in der Wüste ohne Bücher." Was der Heilige hier von den Einsiedlern sagt, hatte lange vor ihm der h. Irenäus von ganzen Völkerschaften bemerkt, wie wir oben (S. 99) sahen. [3]) Der h. Hieronymus tadelt sehr, daß, „während nur Aerzte mit der Heilkunde, nur Zimmerleute mit der Zimmermannskunst sich befassen, jedes geschwätzige Weib, jeder wahnwitzige Greis, jeder wortreiche Sophist, ja Alle ohne Ausnahme die h. Schrift erklären wollen." [4])

II. Allein das Bibellesen ist nicht nur nicht allgemein nothwendig; es ist nicht einmal für Jeden und in jedem Falle nützlich. Allerdings ist die Bibel ein ausgezeichnetes Geschenk des Himmels; wer aber weiß nicht, daß das Gute nur dann, wenn man es sich auf die rechte Weise aneignet, wahrhaft Nutzen bringt! Das h. Altarsacrament ist gewiß die kostbarste Gabe der göttlichen Güte; folgt daraus, daß diese hochheilige Seelenspeise auch demjenigen, der nicht in der gehörigen Weise hinzutritt, das Leben und nicht vielmehr den Tod gebe? Gereichte das Lesen der Bibel jenen, die ihre Irrthümer daraus

[1]) De praescript. c. 14. — [2]) De doctr. christ. l. 1. c. 39.

[3]) Wenn dagegen der h. Chrysostomus in einer Predigt (Hom. 3. de Lazaro) die Aufforderung zum Lesen der h. Schrift mit den Worten begleitet: „Niemand kann ohne beständige Lesung das Heil erlangen", so ist dieses ohne Zweifel, wie auch Bellarmin (De verbo Dei. l. 2. c. 15.) bemerkt, eine rednerische Uebertreibung, wie wenn er anderswo vor seinen zum Schwören so geneigten Zuhörern behauptet, man solle, auch wo es nothwendig wäre, nicht schwören. Unter den Zuhörern des h. Chrysostomus befanden sich viele zum Christenthume bekehrte Philosophen, denen die Lesung der h. Schriften auch deßhalb empfohlen werden konnte, damit sie von den heidnischen Büchern abgezogen würden. Zudem beabsichtigt der h. Lehrer in seinen den Schauspielen so ergebenen Zuhörern eine entgegengesetzte Lust zu wecken, und diese soll in der h. Schrift gefunden werden. — Uebrigens ist auch der h. Chrysostomus weit entfernt, zu behaupten, Jeder müsse die h. Schrift lesen, um selbstständig seinen Glauben daraus zu bilden, oder sie solle ohne mündliche, in der Predigt zu schöpfende Erklärung gelesen werden. Er will vielmehr, die Zuhörer sollen zu Hause denjenigen Abschnitt der h. Schrift lesen, den er in der Predigt erklären werde. „Was verlange ich anders", sagt er (Hom. 11. in Joan.), „als daß ihr am Samstage den Theil des Evangeliums, der euch in der Predigt vorzutragen ist, zu Hause zuerst überlesen und durchdenket?" Die Hausväter anredend sagt er (Hom. 9. in ep. ad Col.): „Ihr müsset von uns allein lernen, eure Frauen und Kinder aber von euch."

[4]) Quod medicorum est, promittunt medici, tractant fabrilia fabri; sola scripturarum ars est, quam sibi passim omnes vindicant. Scribimus indocti doctique poëmata passim; hanc garrula anus, hanc delirus senex, hanc sophista verbosus, hanc universi praesumunt, lacerant, docent antequam discant. S. Hier. ad Paulinum, ep. 53. n. 7.

schöpfen, wohl zum Nutzen? Daß es Manchen gefahrvoll wurde, lehrt die Erfahrung. Nun aber verpflichtet uns schon das natürliche Gesetz, ohne hinreichenden Grund uns der Gefahr nicht auszusetzen. Folglich verpflichtet uns auch das natürliche Gesetz, die Bibel dann nicht zu lesen, wenn wir inne werden, daß jene Eigenschaften, durch welche die Gefahr entfernt, die Lesung dagegen nützlich wird, uns abgehen. Jene Eigenschaften sind hinlängliche Kenntniß und ein frommer, dem Glauben der Kirche ergebener Sinn. Jemehr Kenntniß und natürliche Fähigkeit fehlt, ein desto höherer Grad von Frömmigkeit und besonders kindlicher Hingabe an die Kirche muß ihren Abgang ersetzen.

III. Der Kirche, welcher die himmlischen Gnadenschätze anvertraut wurden, steht das Recht zu, die Art und Weise zu regeln, in welcher die Gläubigen mit Nutzen sich dieselben aneignen sollen. Von jeher erließ sie Verordnungen über die Einrichtung des Gottesdienstes, über den Empfang der h. Sacramente, über die Verkündigung des Wortes Gottes. Warum dürfte sie rücksichtlich des Gebrauches der h. Schrift, die ihr ebensowohl anvertraut ist, wie die h. Sacramente, keine Bestimmungen treffen? Wir finden jedoch, daß die Kirche nur dann, wenn wichtige Gründe es forderten, den Gebrauch der h. Schrift unter den Laien beschränkte. So war Innocenz III. wegen des Bibellesens, welches von geheimen Verbindungen in der Diöcese Metz betrieben wurde, eingeschritten, weil ketzerische Anmaßung damit verbunden war. [1]) Die Synode von Toulouse (J. 1229) verbot das

[1]) Vernehmen wir hierüber den genauen Kenner des Mittelalters Hurter. „Die Erfahrung hatte gelehrt, daß diejenigen, welche sich wider die Kirche erhoben, bisweilen zur Begründung ihrer Meinungen die heil. Schrift anführten, welche sie nicht allein nach ihrem Dafürhalten deuteten, sondern auch in die Landessprachen übertrugen und Andern mittheilten, ohne eine Untersuchung zu verlangen, ob die Dollmetschung den Sinn getreu wiedergebe. Erforderte es schon für Solche, welche ihr Leben der Wissenschaft geweiht hatten, Anstrengung, Ernst und treues Forschen, um die geoffenbarte Wahrheit, wie sie in den heil. Schriften erschlossen ist, frei von allem Irrthum zu ermitteln, so mußte das Unternehmen, ein Buch, welches den Menschen eben so leicht auf Abwege, als auf die Pfade des Heils führen kann. Jedem, ohne Rücksicht auf seine Geistesfähigkeiten, ja selbst auf seinen redlichen Willen, in die Hände zu geben, bedenklich scheinen. Was Waldo in Lyon gethan hatte, wiederholten seine Anhänger zu Metz; sie ließen sich die meisten Schriften des N. T., mehrere des A. übersetzen und hielten in Versammlungen Vorträge darüber. Stolz blickten sie auf diejenigen herab, welche nicht daran Theil nehmen wollten: verachteten die Warnungen der Priester und suchten sich durch Aussprüche jener Schriften zu rechtfertigen. Redete ein Geistlicher von göttlichen Dingen mit ihnen, so kam die Erwiederung: das wüßten sie besser. Innocenz schrieb den Einwohnern der Stadt: „Die Begierde, die göttliche Schrift zu kennen und sich dadurch zu erbauen, sei löblich; aber sie müsse nicht heimlich befriedigt werden, nicht in anmaßliches Predigen ausarten, nicht zu Geringschätzung der Geistlichen führen. Gott wolle nicht, daß sein Wort in geheimen Zusammenkünften, wie bei den Irrgläubigen geschehe, sondern öffentlich in der Kirche verkündet werde . . . Die Geheimnisse des Glaubens könnten nicht von Jedermann ausgelegt werden, ja nicht einmal eines jeden Verstand in dieselben eindringen. Die h. Schrift sei so tief, daß nicht bloß Einfältige und Ungelehrte, sondern selbst Einsichtsvolle und Gelehrte dieselbe nicht auszuforschen wüßten. Da die Kirche eigene

Lesen der heil. Schrift in der Volkssprache, weil die Irrlehrer die Uebersetzung als Mittel zur Verbreitung ihrer Irrthümer benutzten. Allein solche Verbote wurden nur für einzelne Gegenden erlassen und kamen mit dem Verschwinden der Ursachen, durch welche sie hervorgerufen waren, wieder außer Kraft. Vor dem Auftreten des Protestantismus zählte man gegen 200 Uebersetzungen der h. Schrift oder einzelner Theile derselben in verschiedene Volkssprachen [1]), und gleich nach der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden mehrere solcher Uebersetzungen durch den Druck verbreitet [2]): ein hinlänglicher Beweis, daß die

Lehrer bestellt habe, so dürfe nicht ein jeder zum Lehramte sich herbeidrängen, und die Versicherung eines innern Berufs könne eben jeder Irrlehrer geben." Er wünscht, daß der Bischof nachforschen möchte, wer der Urheber der Uebersetzung sei, aus welchen Gründen er sie angefertigt habe, wie sie benutzt werde . . . Es war nicht sowohl die Uebertragung in die Landessprache, welche Innocenz mißbilligte, sondern daß dieselbe durch einen Unbekannten, dem Beglaubigung für Tüchtigkeit und Befugniß hierzu abgehe, sei unternommen worden. Fehlt es doch nicht an Ueberresten von Bibelübersetzungen aus dieser Zeit, die von den Oberhäuptern der Kirche weder gehindert noch mißbilligt wurden." Hurter: Innocenz III. 2. Bd. S. 260.

[1]) Einzelne Bücher der Bibel wurden ziemlich früh in die abendländischen Sprachen übersetzt. Es fällt die erste vollständige

französische Uebersetzung	in das	Jahr		1294,
englische	—	„	„	— 1357,
polnische	—	„	„	— 1390,
spanische	—	„	„	— 1406,
flämische	—	„	„	— 1450,
deutsche	—	„	„	— 1461,
italiänische	—	„	„	— 1471.

Mehr oder weniger vollständige Auszüge aus der h. Schrift befanden sich weit früher in den Händen der Gläubigen. Malou, la lecture etc. II. p. 324.

[2]) Nach Kehrein (Geschichte der deutschen Bibelübersetzung vor Luther, Stutgart 1851) erschienen vor Luther folgende gedruckte deutsche Uebersetzungen der ganzen Bibel: 1. Eine Ausgabe ohne Ort und Jahr (vielleicht Straßburg 1462—1466); 2. desgleichen ohne Ort und Jahr (nicht nach 1466); 3. ohne Ort und Jahr (vielleicht Augsburg 1470—1475); 4. ohne Ort und Jahr (Nürnberg oder Basel 1470—1473); 5. zu Augsburg gedruckt ohne Jahresangabe (1473—1475); 6. Augsburg 1477; 7. Augsburg 1477 (von der vorigen verschieden); 8. Augsburg 1480; 9. Nürnberg 1483 (typographisch die schönste); 10. Straßburg 1485); 11. Augsburg 1487; 12. Augsburg 1490; 13. Augsburg 1507; 14. Augsburg 1518. Von diesen ältesten gedruckten Uebersetzungen finden sich Exemplare in mehreren Bibliotheken. Außer ihnen werden noch andere Drucke angeführt (Nürnberg 1477. 1490. 1518; Augsburg 1483. 1494. 1510; Straßburg 1510; Basel 1517); doch haben sich von diesen bis jetzt keine Exemplare auffinden lassen. Auch in niederdeutscher Sprache wurde die Bibel sehr früh gedruckt; zwei niederdeutsche Uebersetzungen erschienen ohne Angabe des Ortes und Jahres nach der Vorrede zu Köln; eine andere erschien 1494 zu Lübeck; eine vierte 1522 zu Halberstadt. — Von Luthers Bibelübersetzung erschien zuerst das Neue Testament, Wittenberg ohne Jahr (1522); dann von 1523 bis 1524 die protokanonischen Bücher des A. T. bis zum Hohenliede einschließlich; von 1526—1532 die Propheten. Die erste Gesammtausgabe erschien zu Wittenberg 1534. S. Wetzer u. Welte's Kirchenlexikon. 2. Aufl. Art. Bibelübersetzungen.

In Spanien erschien eine Uebersetzung im J. 1478. In Italien und zwar zu Venedig erschien eine Uebersetzung von Malermi im J. 1471, und diese Uebersetzung wurde siebenzehnmal vor dem Schlusse jenes Jahrhunderts neu aufgelegt. Eine zweite Uebersetzung von Theilen der h. Schrift erschien 1472, eine dritte zu Rom 1471, eine vierte von Bruccioli zu Venedig 1532, eine verbesserte Ausgabe von Marmochini im J. 1538, vier Jahre später, als Luther die seinige vollendet hatte. Und eine jede von diesen kam heraus nicht bloß mit der Bestätigung der gewöhnlichen Be-

Kirche dem Lesen und der Verbreitung der h. Schrift unter dem Volke an und für sich nicht zuwider war. Sie hatte um so weniger Grund, durch allgemeine Regeln Beschränkungen einzuführen, als sie voraussetzen durfte, daß die Beichtväter, auch wenn sie nur nach den allgemeinsten Grundsätzen der christlichen Moral verfuhren, je nach dem Bedürfnisse und den Fähigkeiten des Einzelnen mehr oder weniger gestatten würden.

Indeß wurden in den frühesten Zeiten doch häufiger Auszüge oder einzelne Bücher, als die ganze h. Schrift, den Gläubigen in die Hände gegeben. Das Beispiel der Synagoge selbst lud zu dieser Vorsicht ein. Denn wie der gelehrte Origenes uns berichtet [1]), war es bei den Juden jenen, die noch nicht zum reifen Mannesalter gelangt waren, nicht gestattet, das Hohelied zu lesen oder auch nur in die Hand zu nehmen. Ebensowenig erlaubte man vor dem bezeichneten Alter die Lesung der ersten Kapitel der Genesis und der ersten und letzten Capitel des Propheten Ezechiel. Der h. Hieronymus meldet uns dasselbe [2]) und bestimmt das dreißigste Lebensjahr als den Zeitpunct, bis zu dem das Verbot für Jeden bestand. Offen spricht der h. Gregor von Nazianz den Wunsch aus, [3]) auch bei den Christen eine ähnliche Beschränkung eingeführt zu sehen, damit nicht Jedem ohne Unterschied, namentlich nicht den Unwissenden und Vorwitzigen, gestattet würde, sich in Erörterungen über den Sinn der h. Schriften einzulassen.

Was der h. Lehrer im 4. Jahrhundert zu wünschen sich veranlaßt sah, das wurde nothwendig zur Zeit des Protestantismus, als das Geschenk des Himmels für Tausende eine Quelle des Verderbens wurde. Unter den durch einige besonders beauftragte Väter des Concils von Trient entworfenen, und von Pius IV. bestätigten Regeln des Index lautet die vierte: „Da die Erfahrung zeigt, daß, wenn die h. Bücher in der Volkssprache und allenthalben und ohne Unterschied zu gelassen werden, durch die Vermessenheit der Menschen mehr Nachtheil

hörden, sondern mit Bestätigung der Inquisition, welche erlaubte, daß sie gedruckt, ausgegeben und verbreitet wurden. Wiseman, Die vornehmsten Lehren und Gebräuche der kathol. Kirche. II. §. 15.

[1]) Ajunt autem observari apud Hebraeos, quod nisi quis ad aetatem perfectam maturamque pervenerit, libellum hunc (canticum) nequidem in manibus tenere permittatur. Sed et illud ab eis accepimus custodiri, . . . ad ultimum quatuor ista observari, i. e. principium Genesis, in quo mundi creatura describitur, et Ezechielis prophetae principia, in quibus de Cherubim refertur, et finem, in quo templi aedificatio continetur, et hunc cantici Canticorum librum. In Cant. Proleg.

[2]) Nonnisi quis apud eos aetatem sacerdotalis ministerii, i. e. tricesimum annum impleverit, nec principia Geneseos, nec Canticum Canticorum, nec hujus voluminis (Ezech.) exordium et finem legere permittitur, ut ad perfectam scientiam et mysticos intellectus plenum humanae naturae tempus accedat. Proleg. in Jerem.

[3]) Orat. 32. n. 32.

als Nutzen daraus entspringt, so sei in dieser Hinsicht dem Urtheile des Bischofs oder Inquisitors anheimgestellt, daß sie mit dem Rathe des Pfarrers oder Beichtvaters das Lesen der von katholischen Verfassern übersetzten h. Bücher in der Landessprache jenen erlauben können, von denen sie wissen, daß sie aus einer solchen Lesung keinen Nachtheil ziehen, sondern im Glauben und in der Frömmigkeit zunehmen." Hiernach war es also den Bischöfen und Inquisitoren vorbehalten, das Lesen der h. Schrift in der Muttersprache jenen zu gestatten, denen es nach dem Gutachten des Pfarrers oder Beichtvaters nützlich sein konnte. Für Solche, welche Kenntniß genug besaßen, die h. Schrift in der Ursprache oder die seit lange in der Kirche vorhandenen Uebersetzungen in gelehrte Sprachen, z. B. die lateinische, zu lesen, war keine Beschränkung eingeführt. Die von Irrgläubigen angefertigten Uebersetzungen sind durch die Verfügung des Concils ausgeschlossen, und zwar mit Recht, weil sie oft untreu und absichtlich verfälscht, jedenfalls verdächtig sind. [1])

IV. Fragen wir nach den Gründen dieser Verfügung, so haben wir sie nicht in der Dunkelheit der Bibel an und für sich zu suchen. Dieser Grund bestand auch früher, rief aber nie eine allgemeine Beschränkung hervor. Der eigentliche Grund lag in den Zeitverhältnissen oder in der Natur jener Irrlehre, zu deren Bekämpfung das Concil war versammelt worden. Obschon nämlich jede frühere Irrlehre auf eine verwegene Erklärung der h. Schrift sich stützte, und obschon jeder Irrlehrer sich vom Urtheile der Kirche auf sein eigenes berief, so war doch niemals die freie Schrifterklärung so zum Grundsatze erhoben worden, wie es von Luther geschah, und niemals waren der Erklärung der h. Schrift solche Gefahren bereitet worden, wie es wiederum von Luther durch förmliche Verwerfung der Tradition und der lebendigen

[1]) Fand nicht schon Emser in Luthers Bibelübersetzung 1400 Fehler! Später beklagten sich die Theologen von Wittenberg, daß von Reformirten und Lutheranern diese Uebersetzung ebenso heftig angegriffen werde als von den Katholiken. Die englische Uebersetzung wurde so fehlerhaft befunden, daß Jacob I. (1604) eine neue veranstalten ließ. Er verordnete aber, die Genfer Uebersetzung solle zu dem Zwecke nicht benutzt werden, weil diese die schlechteste von allen sei. Die neue Uebersetzung wurde nun für „authentisch" erklärt, konnte aber doch der Rüge nicht entgehen. Auch eine reformirte Synode zu Vitré in Frankreich (1617) sah sich veranlaßt, eine in Montauban veröffentlichte Bibel zu unterdrücken, „weil sie sehr viele und große Fehler enthalte." Ueberhaupt hat man bemerkt, daß die Calvinischen Bibelübersetzungen in ihrer Feindseligkeit gegen die katholische Kirche vom J. 1538 bis 1588 stufenweise zunahmen. Der holländische Calvinist Sixtus Amama hielt die holländische Uebersetzung deßhalb für so schlecht und untreu, weil sie nach Luthers Uebersetzung angefertigt sei, und die reformirte Synode von Dortrecht befahl sie ganz zu unterdrücken. Die Zwinglianer stellten später sogar den Satz auf, Luthers fehlerhafte Uebersetzung verursache der Reformation ein unendliches Aegerniß und führe tausend Seelen ins Verderben. Wenn die Secten ihre eigenen Uebersetzungen für ungenau und untreu erklären: wie hätte die katholische Kirche dieselben zulassen sollen? Malou, la lecture de la S. Bible II. p. 346 sq.

Lehrautorität der Kirche geschah. Dem Uebel muß das Gegenmittel entsprechen. Freie Erklärung der in die Landessprachen übersetzten h. Schrift war von Luther und seinen Anhängern zur Fahne des Aufruhrs gegen die Kirche erhoben worden, und überall wurden jene Uebersetzungen, von deren Ungenauigkeit oder selbst Verfälschung wir hier einstweilen absehen können, dem Volke dargereicht, damit es sich seinen Glauben daraus bildete, und als wenn Wahrheiten darin enthalten wären, die man ihm geflissentlich bisher verborgen hätte. Was that nun die Kirche? Sie hielt dasselbe Verfahren ein, welches sie auch in frühern Jahrhunderten den Irrlehren gegenüber beobachtet hatte. Als Einige, die insgeheim dem Manichäismus huldigten, sich des Kelches enthielten, weil der Wein das Erzeugniß eines bösen Princips sei, da forderte sie die Gläubigen zum Genusse des Kelches auf, um durch ein entgegengesetztes Verfahren die Irrlehre feierlich zurückzuweisen. Wenn dagegen Andere den Genuß des Kelches forderten, weil er zur Seligkeit nothwendig sei, dann entzog sie ihnen denselben, um sie im Irrthum nicht zu bestärken, sondern denselben vielmehr zu verwerfen. Der Protestantismus wollte, daß Jeder ohne Ausnahme die h. Schrift lese und sie unabhängig von der kirchlichen Auctorität erkläre, um sich aus ihr seinen Glauben zu bilden. Die Kirche verwirft ein solches Bibellesen, gestattet aber, daß die h. Schrift im Geiste des Gehorsams, der Demuth und namentlich in Abhängigkeit von der kirchlichen Lehrautorität gelesen werde. So war denn durch die Verordnung der Kirche zunächst ein zweckmäßiges Bekenntnißzeichen gegen den Charakter der neuen Lehre aufgestellt, den Gläubigen zugleich eine Warnung vor vermessener Grübelei und Selbsterhebung ertheilt. [1])

Ein fernerer Grund, der die Kirche zu der neuen Maßregel bestimmte, war der Nutzen der Gläubigen, oder das Bestreben, jene Gefahren fern zu halten, die das Bibellesen, wie der Protestantismus es in Anregung gebracht hatte, dem christlichen Volke bereiten mußte. Die erste Gefahr war der gänzliche Umsturz der von Christus eingeführten Lehrweise und in Folge dessen die sofortige oder allmälige

[1]) Welche Rolle Vorwitz und stolze Anmaßung beim Bibellesen oft spielen, wußte auch die h. Theresia, die, obwohl in den göttlichen Dingen selbst sehr erfahren, doch voll Mißtrauen auf sich die gelehrtesten Theologen Spaniens wiederholt befragte, ob die Wege, die sie im geistlichen Leben wandelte, der h. Schrift nicht zuwider seien. Eine junge Person aus Toledo hatte von ihr die Aufnahme bei den Carmeliterinnen dieser Stadt erlangt. Am Tage vor ihrem Eintritte ins Kloster machte sie der Heiligen einen Besuch und sagte beim Abschiede: „Ehrwürdige Mutter! Ich werde Euch meine Bibel mitbringen.“ „Eine Bibel, meine Tochter“, versetzte die Heilige: „nein, kommen Sie nicht; wir bedürfen weder Ihrer noch Ihrer Bibel. Wir sind arme Unwissende, die nichts verstehen, als nähen und gehorsamen.“ Die h. Theresia hatte den Charakter der Postulantin sogleich durchschaut, und die Folge lehrte, daß sie in ihrem Urtheile, die Person eigne sich nicht für das Ordensleben, sich nicht getäuscht hatte.

Vernichtung des Glaubens selbst. Statt der lebendigen, jeder Fassungskraft entsprechenden Lehrverkündigung führte der Protestantismus das Bibellesen mit der Verpflichtung zu selbstständiger Forschung ein und machte dadurch einem großen Theile der Menschheit die Kenntniß der Religion unmöglich. Welche Ungewißheit sich in Folge dieses Verfahrens der Gemüther bemächtigen mußte, ist leicht zu begreifen. Im Interesse der Menschheit überhaupt und der Gläubigen insbesondere hielt die Kirche mit Verwerfung der neuen Lehrart an der ursprünglichen fest. — Die zweite Gefahr war Herabsetzung der h. Schrift in den Augen Aller. Der Gläubige, dem es an hinlänglicher Kenntniß oder Fassungkraft gebricht, wird versucht sein, bald die scheinbaren Widersprüche für wirkliche zu nehmen, bald einige Aussprüche für unvereinbar mit der gesunden Vernunft oder mit andern Glaubenslehren zu halten, bald vielleicht, wenn er die Psalmen liest, wie schon Origenes bemerkte, eine Rechtfertigung des Hasses und der Rachsucht zu entdecken. [1]) Manchem werden, wenn er sieht, wie verschiedenartig die verschiedenen Secten eine und dieselbe Stelle erklären, die Aussprüche der h. Schrift ebenso zweideutig erscheinen, wie die der alten Orakel, und gänzlicher Unglaube wird für ihn die Folge des Bibellesens sein. Der Freigeist dagegen wird gewisse Bücher und gewisse Erzählungen zum Gegenstande ungeziemenden Witzes machen, und an denjenigen Theilen der h. Schrift, die zu lesen den Hebräern bis zum Mannesalter untersagt war, Befriedigung seiner unlautern Leidenschaft suchen, indem er das Geistige und Himmlische ins Sinnliche und Irdische herabzieht. Ja man hat bemerkt, daß solche Bücher und Abschnitte vorzugsweise begierig verschlungen werden. [2]) — Eine dritte Gefahr drohte in Folge des zügellosen Bibellesens der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung selbst. Die Geschichte zeigt, wie alsbald nach dem Auftreten des Protestantismus die Bibel zur Grundlage aller, auch der ausschweifendsten Forderungen auf dem politischen Gebiete wurde. In ihr fanden die aufrührerischen Bauern, daß sie „frei

[1]) Bellarmin erzählt (de verbo Dei l. 2. c. 15), er habe von einem glaubwürdigen Manne folgenden Zug vernommen. Als in England von einem calvinistischen Prediger beim Gottesdienste das 25. Capitel Sirachs vorgelesen wurde, worin Manches über die Bosheit der Weiber gesagt wird, z. B.: „Besser wohnt man bei einem Löwen und Drachen, als bei einem boshaften Weibe; alle Bosheit ist gering gegen die Bosheit eines Weibes" — da sei eine Frau aufgestanden und habe laut gesagt: „Ist dies das Wort Gottes? Nein, es ist vielmehr Teufelswort!"

[2]) Vor einigen Monaten, so erzählt Malou (la lecture de la St. Bible II. p. 357), drängte sich ein Bibel-Colporteur, der Flandern durchläuft, mit seiner Waare in einen Versammlungsort, wo man eben für die Anhörung des Wortes Gottes nicht gestimmt war. Die h. Schrift wird um geringen Preis feilgeboten. Ein zügelloser Freigeist nimmt sie an und öffnet sie an einer Stelle, die Jeder sogleich erräth, liest sie mit lauter Stimme unter den Zoten und dem Gelächter seiner wüsten Genossen vor. Ward dadurch die Bibel nicht vermehrt? Und wodurch ward diese Vermehrung zunächst veranlaßt?

sein" sollten; in ihr las Münzer, daß „die Vögel das Fleisch der Fürsten fressen sollen"; aus ihr begründeten die Wiedertäufer in Münster ihre Blutherrschaft und jene Zügellosigkeit, welche das Menschengeschlecht selbst an den Abgrund des Verderbens führen mußte. — War es nach solchen Vorgängen nicht Pflicht der Kirche, dem Rasenden das Schwert auf so lange zu entwinden, bis er wieder zur Besinnung gelangen würde, dagegen die gehörigen Vorsichtsmaßregeln zu ergreifen, damit Andere von derselben Raserei nicht befallen würden?

V. Durch die Zeitumstände war die Beschränkung des Bibellesens in der Volkssprache hervorgerufen worden, und deßhalb konnte, sobald jene sich anders gestalteten, eine Milderung der Maßregel eintreten. Das geschah zuerst in Frankreich, wo, wie auch in andern Ländern, nach dem Zeugnisse mehrerer Provinzialsynoden die Regeln des Index Anfangs mit aller Strenge angewendet worden. [1] Als aber nach Widerrufung des Edicts von Nantes (1685) viele Calvinisten in den Schooß der Kirche zurückkehrten, und überhaupt von Seiten der Häresie weniger Gefahren drohten, da gestatteten die Bischöfe, namentlich auch mit Beziehung auf die Neubekehrten, welche die h. Schrift in der Muttersprache zu lesen gewohnt waren, den allgemeinen Gebrauch der göttlichen Bücher, die unter Leitung der kirchlichen Obrigkeit für den Gläubigen eine Quelle der Wahrheit und des Trostes werden können. Benedict XIV. bestätigte im Jahre 1757 ein Decret der Congregation des Index, welches allgemein erlaubt, die Bibel in einer Uebersetzung zu lesen, „welche vom apostolischen Stuhle gutgeheißen ist oder mit Anmerkungen erscheint, die aus den h. Vätern und katholischen Gelehrten entnommen sind." [2] Die Kirche, welche überall auf Gleichförmigkeit dringt, heißt jedoch nur solche Uebersetzungen gut, die nach der Vulgata angefertigt und zugleich mit den oben bezeichneten Anmerkungen versehen sind. [3] Die Anfertigung solcher Uebersetzungen wird von der Kirche nicht nur nicht gehindert, sondern selbst befördert. [4] Dieser Erweiterung ungeachtet wird jedoch der Laie, welcher

[1] Malou, la lecture de la St. Bible en langue vulgaire. I. p. 43.

[2] Quod si hujusmodi bibliorum versiones vulgari lingua fuerint ab Apostolica Sede approbatae, aut editae cum annotationibus desumtis ex sanctis Ecclesiae Patribus, vel ex doctis catholicisque viris, conceduntur. Cong. Indicis decr. 13. Jun. 1757.

[3] Porro Romana Ecclesia solam vulgatam editionem ex notissimo Tridentini concilii praescripto suscipiens, aliarum linguarum versiones respuit, easque tantum permittit, quae cum adnotationibus ex SS. Patrum et catholicorum doctorum scriptis opportune depromtis edantur, ne tantus thesaurus pateat novitatum corruptelis, atque ut Ecclesia toto orbe diffusa sit labii unius et sermonum eorundem. Pius VII. im Breve an Stanislaus Bischof von Monilew. 1816.

[4] Mit Genehmigung des apostolischen Stuhles erschien die deutsche Uebersetzung von Allioli. Dagegen wurden die „heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt von Leander van Ess", durch ein Decret des Index vom 17. Dec. 1821 verboten.

vom Geiste der katholischen Kirche, der wesentlich ein Geist demüthiger Hingabe an die geistliche Obrigkeit ist, beseelt wird, rücksichtlich des Bibellesens den Rath des Beichtvaters oder Seelsorgers einholen und befolgen.

Nach dieser Erörterung leuchtet die Grundlosigkeit der Behauptung, daß die katholische Kirche den Gebrauch der Bibel nicht gestatte, von selbst ein. Die Kirche will einzig dem Mißbrauche vorbeugen. Fürchtete sie, wie eine fernere Anschuldigung lautet, das Volk möchte in der Bibel Wahrheiten finden, die von ihr bisher geheim gehalten worden, so hätte sie vor Allem den Gelehrten das Bibellesen untersagen müssen: allein diesen gestattete sie dasselbe stets im umfangreichsten Maße. Nicht von der Gelehrsamkeit, sondern von der Unwissenheit fürchtet die Kirche Gefahr, und zwar nicht für sich selbst, sondern für den Unbesonnenen. [1]) Um die Grundlosigkeit jener Beschuldigungen noch anschaulicher zu machen, verweiset Gregor XVI. mit Recht auf die Verordnungen des Concils von Trient, wodurch die Bischöfe aufgefordert werden, „die h. Schriften und das göttliche Gesetz" oft von den Kanzeln erklären zu lassen, in größern Städten Anstalten zu treffen, damit die h. Schrift durch Jemand, der besonders tüchtig wäre, regelmäßig vorgetragen und ausgelegt werde. [2]) Er erinnert daran, wie Provinzialsynoden, z. B. die von Mailand (1565) und die von Rom (1725), ihr Bestreben dahin gerichtet, solche Vorträge über die h. Schrift vor der Geistlichkeit und auch vor dem Volke regelmäßig abhalten zu lassen. Uebrigens ist dem katholischen Volke nicht erst nach dem Concil von Trient der Inhalt der h. Schrift vorgetragen und erklärt worden; von jeher war sie beim Volksunterrichte in Gebrauch. [3])

[1]) Professor Leo in Halle (Protestant) schrieb (1852) im Halle'schen Volksblatte bei Gelegenheit einer Entgegnung auf Angriffe gegen seine Aeußerung über den Bremer Kirchentag Folgendes: „Als ich einen Vetter in Olevano im Römischen Gebirge besuchte und einige Tage in der Familie, bei welcher er lebte, zubrachte — in einer guten Römisch-katholischen Familie — ist jeden Abend aus der Bibel, gerade damals aus den Evangelien, mit großer Andacht gelesen worden — manche protestantische Familie hätte sich ein Beispiel daran nehmen können — und das geschah nicht etwa heimlich, hinter dem Rücken der Kirche, sondern mit Bewilligung des Beichtvaters und zuweilen in dessen Beisein; und an den Reden, zu denen dieses Lesen Veranlassung gab, hätte sich auch mein Gegner hoffentlich erfreuen können. Es waren aber schlichte Bürgersleute, gerade wie ihre Nachbarn auch, die, in deren Mitte das vorging, durchaus nicht etwa ein besonders erweckter Kreis. Es ist auch eine von den falschen Nachreden, daß die Römische Kirche die Ihrigen von der Bibel abschließe — wo sie christliche Einfachheit und Treue sieht, thut sie das nie — aber naseweisem Herumspüren, vergrübelnder Zweifelsucht, unverdautem Gelese will sie vorbauen."

[2]) Rundschreiben vom 8. Mai 1844.

[3]) Ueber die Kenntniß der h. Schrift im Mittelalter schreibt Hurter (Innocenz III. 4. B. S. 469): „Wer sich noch in dem Wahn wiegen mag, die h. Schrift sei selbst den Geistlichen unbekannt geblieben, der hat wohl nie in irgend ein aus dieser Zeit auf uns gekommenes größeres oder kleineres Werk, welches einen Gegenstand der Gottesgelehrsamkeit behandelt, einen Blick geworfen; hat von den Predigten, die auf uns gekommen sind, keine gesehn; scheint von den vielen Auslegungen einzelner Bü-

f. Die Kirche hat die sogenannten Bibelgesellschaften mißbilligt und verworfen [1], jede Betheiligung daran untersagt [2] und die von den Gesellschaften gedruckten Bibeln für verboten erklärt. [3]

Von was immer für einer Seite wir das Institut der Bibelgesellschaften betrachten, das kirchliche Urtheil ist durchaus begründet.

1. Zuerst ist der Zweck überhaupt ins Auge zu fassen. Die im J. 1804 zu London durch Mitglieder der verschiedensten Secten gebildete Bibelgesellschaft, der sich in der Folge viele Zweigvereine anschlossen, will die h. Schrift ohne Anmerkungen und Erläuterungen überall, unter Heiden und Muhammedanern sowohl als unter Christen, verbreiten. Durch die Bibel soll das Apostelamt ausgeübt werden, unter Katholiken nicht weniger als unter Ungläubigen. Daß ein solches Unternehmen, welches selbst an Protestanten strenge Tadler fand,

---

cher derselben nichts zu wissen; wie darauf geachtet ward, daß selbst die Bewohnerinnen von Nonnenklöstern durch den Jahreslauf die gesammte h. Schrift lesen sollten, nicht vernommen zu haben . . . Sobald ein Kloster gegründet ward und zu einem etwas gesicherten Bestehen sich emporgearbeitet hatte, war es vornehmste Sorge der ersten Aebte, zunächst die wichtigsten, sodann alle Bücher der h. Schrift derselben zu erwerben. „Niemand", sagt der h. Dominicus, „kann ohne Kenntniß der h. Schrift Andern die Heilswahrheiten verkünden"; darum er seinen Söhnen anhaltendes Durchforschen beider Testamente empfahl. Ein Priester, der den Jüngern dieses Ordensstifters sich anschließen wollte, bat um Aufschub, bis er sich ein Neues Testament gekauft hätte. Wie kann es aber zum Vorwurf gereichen, selbst dieses nicht besessen zu haben, wenn wir gemäß den Zeugnissen der Zeit erwägen, wie schwierig dessen Erwerbung gewesen sei, welchen Aufwand sie erfordert habe? . . . Für den vielfachen Gebrauch der h. Schrift zeugt, daß der Cardinal Hugo von St. Cher die Nothwendigkeit erkannte, durch ein Wortregister (Concordantiae), wozu ihm 500 Brüder des Dominicanerordens, dem er selbst angehörte, unterstützten, denselben für alle kommenden Zeiten zu erleichtern. Allerdings war das Wort der h. Schrift der Masse der Gläubigen nicht in seinem ganzen Umfange nach seinem Wortlaute, mit allem, was es Klares und Geheimnißvolles, Anwendbares und kaum Verständliches in sich schließt, bekannt. Deßwegen aber waren ihr deren Offenbarungsgeheimnisse, deren Gebote und Ermahnungen nicht verborgen . . . Wir wissen von dem Landgrafen Hermann von Thüringen, daß er sich niemals zu Bette gelegt, bevor er nicht entweder in der h. Schrift, oder in dem Heldenbuch der Deutschen gelesen; und die spätere Zeit setzt es wenigstens voraus, daß die Fürsten dieses Jahrhunderts mit deren Inhalt vertraut gewesen seien. Für diese bedurfte es einer Uebersetzung in die Landessprache nicht, da sie (gewiß die Meisten) der lateinischen kundig waren. Doch es hat auch zu dieser Zeit schon Uebersetzungen in Landessprachen gegeben. Sie wurden nicht verboten, nur dem Bischof zu bestimmen überlassen, welche Theile derselben in den Händen der Laien bleiben sollten. Erlitt es doch keinen Widerspruch, als Kaiser Konrad IV. mehrere Bücher des Alten Testaments in die deutsche Sprache übersetzen ließ."

[1]) Cunctas supradictas Societates biblicas dudum a nostris decessoribus reprobatas apostolica rursus auctoritate condemnamus. Gregor XVI. im Rundschreiben vom 8. Mai 1844.

[2]) Hinc notum omnibus sit, gravissimi coram Deo et Ecclesia criminis reos fore illos omnes, qui alicui earumdem societatum dare nomen, aut operam suam commodare seu quomodocunque favere praesumpserint. Gregor XVI. a. a. O.

[3]) Proinde episcopalis muneris est, . . . illud ex Ecclesiae praescriptionibus edicere, Biblia nimiram, opera haereticorum impressa, vetitis libris accenseri juxta Indicis regulas (n. 2. et 3.) . . . Standum est salutari decreto Indicis (13. Junii 1757): Bibliorum versiones vulgari lingua non esse permittendas, nisi quae fuerint ab apostolica sede aprobatae aut cum annotationibus editae ex sanctis Ecclesiae Patribus. Pius VII. im Breve an Ignaz Bischof von Gnesen. 1816.

dem Geiste des Christenthums zuwider und in mehrfacher Hinsicht schädlich ist, ergibt sich aus den bisherigen Erörterungen von selbst. Wir sahen nämlich, daß nach Christi Anordnung das Evangelium nicht durch die Schrift, sondern durch das lebendige Wort verbreitet werden sollte. Die Apostel richteten ihre Sendschreiben nicht an die Heiden, sondern an die Neubekehrten; ja man bemerkt, daß der h. Paulus den Heiden gegenüber sich nicht einmal auf die h. Schriften beruft, sondern an das Zeugniß der Geschöpfe, das Ansehen der heidnischen Dichter, die Denkmale der heidnischen Gottesverehrung anknüpft, um Christum zu predigen. Apost. 14, 16; 17, 23. 28. Der Heiland selbst theilte den Aposteln nicht auf einmal den ganzen Inhalt seiner Lehre mit, und wollte auch, daß die Jünger aus Achtung vor dem göttlichen Worte dieselbe Behutsamkeit beobachten sollten. „Gebet das Heilige nicht den Hunden, und werfet eure Perlen nicht vor die Schweine hin." Math. 7, 6. Die Katechumenen selbst erhielten nicht sogleich Aufschluß über alle Religionswahrheiten, sondern wurden allmälig auf ein richtiges Verständniß derselben vorbereitet. So eifrig die ersten Christen auch an der Bekehrung der Heiden arbeiteten, hielten sie doch ihre h. Bücher vor denselben geheim, und nur mit List gelang es Celsus, Manes und Andern, sich derselben zu bemächtigen. Denn es war den Christen genugsam bekannt, daß die Heiden über die h. Schriften nur spotteten, durch manche Lehren, die ihnen unbegreiflich waren, zurückgestoßen und daher gegen das Christenthum eingenommen wurden. Sind Einige derselben durch Lesung der h. Schrift für das Christenthum theilweise gewonnen worden, so gehörten diese zu den Weisern und Bessern, und bildeten daher nur eine Ausnahme. Die Bibelgesellschaften scheuen sich also nicht, jene zwei Uebelstände hervorzurufen, welche von den ersten Christen so sorgfältig verhütet wurden: Verachtung der heil. Schriften und Mißstimmung der Ungläubigen gegen das Christenthum. Daß diese zwei Uebelstände wirklich an vielen Orten eingetreten sind, wird selbst durch protestantische Berichte bestätigt. Allein erhöhet werden dieselben noch durch die Art der Uebersetzungen, die man den Ungläubigen aufzudringen sucht. Sie sind nämlich oft so erbärmlich, daß sie schon an und für sich nicht selten Gelächter erregen und das Christenthum als den Antheil thörichter Leute erscheinen lassen. Zudem sind manche barbarische Sprachen noch durchaus nicht fähig, alle in der Bibel enthaltenen Ausdrücke wiederzugeben, und so entstehen denn Uebersetzungen, welche den Glauben wesentlich verändern. [1]) Die geringen Erfolge, welche die Bibelgesellschaft bei der

[1]) Behutsamer verfuhren die katholischen Missionäre, welche erst die Sprache dem Christenthum anzupassen suchten, bevor sie eine Uebersetzung der ganzen Schrift wagten. P. Matthäus Ricci gestattete viele Jahre hindurch nicht, daß man die Taufe

Bekehrung der Heiden bisher erzielt, beweisen deutlich, daß der Heiland nicht diesem Apostolat seinen Segen verheißen: die Nachtheile aber, die es erzeugt, und die Vorurtheile, die es gegen das Christenthum hervorgerufen, rechtfertigen die Behauptung, daß es schon in dieser Hinsicht verderblich ist.

2. Ferner muß die Verbindung von Mitgliedern der verschiedensten und sich widerstreitenden Secten zu einem religiösen Zwecke nothwendig als ein Mittel zur Beförderung des Indifferentismus erscheinen. Denn was können diese Anhänger so verschiedener Meinungen anstreben, als ein Christenthum in was immer für einer Form? Dadurch aber wird die Behauptung ausgesprochen, eine Confession sei so gut wie die andere, Wahrheit und Irrthum ständen sich gleich. Noch mehr ergibt sich dieses aus den Uebersetzungen, die man verbreitet. Diese nämlich sind den besonderen Meinungen einzelner Secten angepaßt. Mit der Einladung, aus solchen Uebersetzungen sich den Glauben zu bilden, verbindet sich wiederum die Behauptung, alle Secten seien gleich gut.

3. Der Grundsatz selbst, auf dem die Bibelgesellschaft beruht, verstößt gegen die Grundlehre des Christenthums. Denn warum anders vertheilt man Bibeln ohne beigefügte Erläuterungen und ohne Hinweisung auf eine lebendige Lehrautorität, als weil man der Meinung ist, Jeder sei berechtigt, nach seinem Sinne sich die Bibel zu erklären? Deßhalb ist auch von einzelnen Mitgliedern in den Versammlungen der Bibelgesellschaften schon die Hoffnung ausgesprochen worden, die Verbreitung solcher Bibeln werde „den Sturz der päpstlichen Auctoritäten" herbeiführen. [1])

in chinesischer Sprache ertheilte, weil das Wort, durch welches der Name des h. Geistes ausgedrückt werden sollte, durch den Gebrauch noch nicht hinreichend fixirt oder bestimmt war. In den meisten Missionen besaß man später eine Uebersetzung der h. Schrift in der Muttersprache. Durch den Sturm, der am Schlusse des vorigen Jahrhunderts über die katholischen Missionen hereinbrach, sind solche Uebersetzungen großtentheils verloren gegangen. Malou, la lecture de la St. Bible II. p. 462.

[1]) Beachtenswerth ist, was der protestantische Verfasser des „Melanchthon redivivus oder der ideale Geist des Christenthums, Leipzig 1837" über die Stimmung sagt, in der man sein müsse, um die h. Schrift richtig auszulegen. Er schreibt: „Wegen ihres hohen Ansehns mußte jedoch auch die Lectüre der h. Schrift verderblich werden, so lange sie nicht mit einer richtigen Erklärung verbunden war (Act. 8, 30). Diese verlangt aber nichts geringeres, als daß man während des Interpretirens mit dem heiligen Schriftsteller in der größten geistigen Verwandtschaft (Panharmonie) stehe und alle die intellectuellen, moralischen und ästhetischen Eigenschaften besitze, welche diese vermitteln. Aus diesem Grunde muß die Auslegung im höchsten Grade unbefangen sein, d. h. der Exeget der heiligen Schrift darf keinem System irgend einen Einfluß auf seine Ansicht verstatten, er darf weder orthodox noch heterodox, weder Supernaturalist noch Rationalist sein." §. 73. Wer die h. Schrift in dieser Stimmung liest, der wird nicht nur den Glauben an „die päpstliche Auctorität", sondern selbst den Glauben an das Christenthum verlieren, oder hat ihn vielmehr schon verloren.

4. Die Uebersetzungen endlich, die man verbreitet, sind oft, wie bereits bemerkt, verfälscht und im Geiste der Irrlehre verfaßt, gewöhnlich verstümmelt, indem die deuterokanonischen Bücher entfernt und somit stillschweigend für nicht göttlich erklärt werden. Wählt man auch zuweilen, um bei den Katholiken leichter Eingang zu finden, katholische und gar kirchlich approbirte Uebersetzungen, so läßt man doch die Anmerkungen aus, ohne welche die Uebersetzung selbst von der Kirche nicht gut geheißen war, und spricht durch diese Unterdrückung der Anmerkungen wiederum den Grundsatz der freien Forschung aus. Wäre es nicht vorzugsweise auf Untergrabung der katholischen Kirche abgesehen, dann müßte es auffallend scheinen, daß die Bibelgesellschaften so gern rein katholische Länder zum Schauplatz ihrer Thätigkeit machen, wie es gegenwärtig in Spanien und Italien geschieht. [1]) Mit den Uebersetzungen der Bibel werden häufig noch andere, die katholische Lehre angreifende Tractätchen verbunden, ja man hat oft Ursache genug gehabt, Pläne zu vermuthen, die auf etwas ganz Anderes als die Verbreitung des Christenthums abzielten. [2]) Daß endlich die h. Schrift bei jener massenhaften Austheilung oft der Verhöhnung ausgesetzt, von den Heiden nicht selten zum unwürdigsten Gebrauche verwendet wird, lehrt die traurige Erfahrung. Und werden wir doch durch die heil. Schrift, die man so rücksichtslos zu verbreiten sucht, nachdrücklich angewiesen, die Perlen nicht den unreinen Thieren vorzuwerfen! Wenn also die Bibelgesellschaften dem uralten Verfahren der Kirche entgegentreten, der Verbreitung des Christenthums hinderlich sind, durch ihre Zusammensetzung selbst den Indifferentismus befördern, einen dem Christenthum zuwiderlaufenden Grundsatz anerkennen, gegen die kirchlichen Verordnungen rücksichtlich der Bibelübersetzungen verstoßen; wenn es

[1]) Von der massenhaften Vertheilung der h. Schrift zeugt, daß laut öffentlichen Berichten im J. 1853 von der britischen Bibelgesellschaft auf dem Festlande allein 1¼ Millionen Bibeln abgesetzt wurden.

[2]) Gewaltiger Lärm wurde im J. 1852 erhoben, als die Eheleute Franz und Rosa Madiai in Toscana nicht wegen Bibellesens oder einfachen Austheilens von Bibeln, sondern wegen gesetzlich verbotenen Proselytenmachens vom weltlichen Gerichte zu fünfjährigem Gefängniß verurtheilt worden waren. Man übersah, daß die Madiai religiöse und politische Emissäre von England waren; daß Rosa Madiai, die 16 Jahre in England gelebt und dort den Protestantismus angenommen hatte, von dort nach Florenz gesendet worden war, um daselbst gefälschte Bibeln auszutheilen, welche an 1600 Stellen geändert waren und vom Urtexte abwichen, und daß sie in der That vor ihrer Verhaftung schon beiläufig 11,600 solche gefälschte Bibeln vertheilt hatte. Außer diesen Bibeln verbreiteten die Eheleute Madiai mittelst verschiedener Drehorgelspieler unanständige Bilder von der seligsten Jungfrau und von den armen Seelen im Fegfeuer, welche zwischen eisernen Stangen hervorsahen, während ein Geistlicher in langem Kleide mit ihnen feilschte und sich erbot, sie für zwei Thaler loszusprechen. Ebenso streuten sie Tractätchen gegen die Beichte und den Papst aus, der darin als der Antichrist, als der „Mensch der Sünde" bezeichnet wurde; endlich auch zum Aufruhr reizende Schriften, wie dieß Dr. Cahil in einem an Lord Carlisle gerichteten und veröffentlichten Briefe ihnen laut zum Vorwurf macht. S. Perrone, Der Protestantismus und die Glaubensregel. II. S. 123.

insbesondere unpassend ist, daß ein Katholik die Bibel, die das Eigenthum seiner Kirche ist, aus fremder Hand empfange: dann hat die Kirche augenscheinlich mit bestem Grunde den Bestrebungen derselben sich entgegengestellt und überhaupt die erwähnten Verordnungen erlassen. [1])

Nutzanwendung.

Zum innigsten Danke verpflichtet uns die unschätzbare Wohlthat, die Gott durch die Offenbarung uns erwiesen hat. Sie gibt uns Kunde über die Heimath, der wir unsere Schritte zulenken sollen, über die Güter, die unser dort harren, über die Freude, von der unsere Seele in Ewigkeit überströmen wird. Sie zeigt uns den Weg, den wir einzuschlagen, die Mittel, die wir zu ergreifen, die Gefahren, die wir zu fliehen haben. Die Offenbarung ist jener himmlische Lichtstrahl, der die Nacht der Unwissenheit und des Irrthums zerstreut und jene Ungeheuer von Lastern verscheucht hat, welche die gesammte Erde bedeckten. Sie ist jene milde Wärme, die in so manchem Herzen den Keim der Tugend entwickelt und großgezogen, dort, wo sie mit gläubigem und hingebendem Gemüthe aufgenommen wurde, Wunder von Tugenden erzeugt hat, welche die Wüste zu einem Garten Gottes umgewandelt haben. — Noch mehr werden wir zu beständigem Danke verpflichtet durch die Größe dessen, der die Verkündigung der göttlichen Offenbarung übernahm. Nicht durch die Patriarchen und Propheten, sondern durch den eingebornen Sohn Gottes selbst, sollte die ganze Fülle der göttlichen Offenbarungen der Menschheit zu Theil werden. Sein unfehlbarer Mund spricht noch jetzt in der Kirche, und täglich noch fließen Worte des Lebens von seinen Lippen. Welche Wunder hat Gott nicht gewirkt, um die auf dem Berge gelegene Stadt in einem Glanze erscheinen zu lassen, welcher ihren göttlichen Ursprung jedem Unbefangenen verbürgte! Wie oft ist den Gesetzen der sichtbaren Welt Einhalt geboten, wie oft die Natur des Tigers und des Löwen in die des Lammes verwandelt worden, um das Zeugniß, welches der Bekenner im Amphitheater ablegte, zu bekräftigen! Möchten wir gegen die Botschaft des himmlischen Königs jene Ehrfurcht im Herzen tragen, mit der Taicosama, Kaiser von Japan, das Schreiben des chinesischen Kaisers empfangen zu müssen glaubte. In eine goldene Kapsel verschlossen, wurde dasselbe mit allem Gepränge unter Begleitung der Vornehmsten des Reiches in den kaiserlichen Palast gebracht. Hier empfing Taicosama dasselbe mit größter Ehrerbietung, legte es nach Landessitte zum Zeichen der Verehrung auf das Haupt und drückte es an die Brust. [2]) Und doch war es nur das Schreiben eines fremden Herrschers und hinfälligen Menschen, während die in der Offenbarung uns gewordene Botschaft von unserm Schöpfer,

[1]) Nichts ist leichter, als gegen die katholische Kirche wegen jener Verordnungen die Anklage zu schleudern, als wolle sie das Volk in der Unwissenheit erhalten. Allein wie steht es denn mit der Bildung in jenem Lande, das sich die Verbreitung der Bibel so sehr angelegen sein läßt? Macaulay führte im englischen Parlamente über die Volkserziehung einige bemerkenswerthe Einzelheiten an. In dem Besserungshause zu Hertford konnten unter 700 Gefangenen die Hälfte gar nicht lesen, und unter 8000 Gefangenen, welche durch den Kerker von Maidstone gingen, bloß 50 gut lesen und schreiben. Im J. 1841 wurden 130,000 Paare getraut. Mehr als 40,000 der Bräutigame, und mehr als 60,000 der Bräute unterzeichneten ihre Namen nicht, sondern setzten bloß ihre Handzeichen hin.

[2]) Annal. Japon. S. J. ad a. 1596.

dem Herrn Himmels und der Erde, ausgeht. — Nicht langes Forschen und Suchen war für uns nöthig, um der Himmelsgabe theilhaft zu werden. Beim Eintritte in die Welt kam uns die Religion entgegen; sie neigte sich über unsere Wiege und schloß uns in ihre Arme, bevor wir unsere Wohlthäterin kannten. — Wie dürften wir unserer liebevollen Pflegerin mit Undank begegnen! Und doch würden wir uns eines schnöden Undanks schuldig machen, wenn wir die Wege, die sie uns zeigt, zu betreten verschmähten oder unser Leben nach ihren Vorschriften nicht einrichteten. Noch schnöder wäre der Undank, wenn wir die Wohlthat selbst nicht einmal anerkennen wollten und das kostbare Geschenk des Glaubens von uns wiesen. Möchte Jemand ohne sie auch einige Jahre, so lange Glück und Gesundheit ihm hold sind, in Behaglichkeit hinleben, ja selbst durch Scheingründe und Trugschlüsse die Göttlichkeit der Religion läugnen: früher oder später wird er gedrungen sein, nach der liebevollen Führerin sehnsuchtsvoll die Arme auszustrecken, und wohl ihm, wenn die Leidenschaft seinen Blick nicht mehr umnebelt, sondern das Antlitz der tröstenden Mutter ihm klar entgegentritt. So glücklich war ein französischer Freigeist Namens Isnard, welcher, nachdem er seine drei und dreißig letzten Lebensjahre der christlichen Buße geweiht hatte, um das Jahr 1830 gottselig starb. Während der gottlosen Revolution des 18ten Jahrhunderts that er sich durch seine Wuth gegen die Religion und ihre Priester vor Allen hervor. In einer öffentlichen Sitzung der gesetzgebenden Versammlungen erfrechte er sich sogar einmal auszurufen: „Das Gesetz ist mein Gott; ich kenne keinen andern!" Es erging ihm aber wie den meisten damaligen Revolutionsmännern: er wurde endlich der Güter und des Lebens verlustig erklärt. Um dem mörderischen Fallbeile zu entgehen, mußte er sich zu Paris in einen unterirrischen Schlupfwinkel verkriechen. Stets in Gefahr schwebend, ermordet oder ohne Verhör hingerichtet zu werden, öffnete er die Augen. Sechszehn Monate hindurch verwendete er täglich fünfzehn Stunden auf das Studium der christlichen Religionslehre und kam endlich zur vollkommenen Ueberzeugung. Wie aber war dieses Studium beschaffen? „Ich erkannte bald", schreibt er selbst [1]), „daß es beim Forschen über göttliche Wahrheiten mehr auf die Gesinnung des Herzens als auf die Anstrengung des Geistes ankomme; daß die Vernunft irre geht, wenn die Tugend ihr nicht die Hand bietet und die Liebe nicht die Binde löset, womit Irrthum und Laster den Blick verhüllen. Ich sah ein, daß die Wahrheit ähnlich einer Flamme ist, welche das demüthige Gebet anfacht und der Eigendünkel auslöscht. Ich fing also mit dem Gebete an; und im Umgange mit Gott wurde ich besser, ruhiger und fähiger, die Wahrheit zu erkennen."

§. 14. Nothwendigkeit des Glaubens.

a. Der Glaube ist zur Seligkeit nothwendig nicht nur, wie überhaupt die Haltung der Gebote, wenn man sie kennt und halten kann, nothwendig ist; sondern auch in dem Sinne, daß Jemand ohne den Glauben, auch wenn er aus was immer für einer Ursache, selbst unverschuldeter Weise, die Offenbarung nicht kennen gelernt hätte, die Seligkeit nicht erlangen könnte.

Vorerst müssen wir eine zweifache Nothwendigkeit unterscheiden: es kann etwas nothwendig sein als Mittel (necessarium necessitate medii), oder

[1]) Isnard, de l'immortalité de l'âme 1802.

bloß in Folge einer Vorschrift (necessarium necessitate praecepti). Die erste Art von Nothwendigkeit besteht dann, wenn kraft göttlicher Anordnung etwas zur Seligkeit so wesentlich erfordert wird, daß sie ohne dasselbe in keinem Falle erlangt werden kann und weder Unwissenheit noch Unmöglichkeit entschuldigt; in diesem Sinn ist die heiligmachende Gnade zur Seligkeit erfordert, oder auch die Taufe, nämlich als Wasser-, Begierde-, oder Bluttaufe. In Folge einer Vorschrift ist dann etwas nothwendig, wenn es durch ein Gesetz oder Gebot zwar verlangt wird, aber doch nicht unbedingt, sondern nur in der Voraussetzung, daß man das Gebot kennt und zu erfüllen im Stande ist; daraus folgt dann, daß unüberwindliche Unwissenheit oder Unvermögen von der Erfüllung des Gebotes entschuldigt. In diesem Sinne ist z. B. die Erfüllung der Kirchengebote nothwendig. Wir können jene erste Nothwendigkeit eine unbedingte, die letzte eine bedingte oder einfachhin eine Verpflichtung nennen. — Gleichfalls müssen wir eine zweifache Art zu glauben oder einen zweifachen Glauben unterscheiden: einen ausdrücklichen und einen einschlußweisen Glauben. Ausdrücklich glaubt man einen Glaubenssatz, wenn man ihn, wie er in sich ist, kennt und glaubt, wie wenn z. B. Jemand weiß, daß die zweite Person in der h. Dreifaltigkeit Mensch geworden ist, und dieses so genannte Geheimniß glaubt. Einschlußweise glaubt man das, was man nicht auf bestimmte Weise und in sich selbst kennt und glaubt, sondern nur insofern, als es in einem andern Glaubensartikel enthalten ist, wie wenn z. B. Jemand alles das glaubt, was die katholische Kirche zu glauben befiehlt. Hieraus ist nun die Nothwendigkeit des Glaubens zu erklären. [1])

Der Glaube ist I. als Mittel oder unbedingt zur Seligkeit nothwendig. Der Satz ist in diesem Sinne zu verstehen: Jeder Erwachsene, der die Gnade der Rechtfertigung nicht besitzt, muß, um derselben theilhaft zu werden und so die ewige Seligkeit zu erlangen, einen Act des Glaubens hinsichtlich gewisser Wahrheiten erwecken: und auch jener Erwachsene, der als Kind in der Taufe die Rechtfertigung und mit ihr die Tugend des Glaubens erlangt hat, muß, wenn er zum Gebrauche der Vernunft gekommen, gewisse Wahrheiten kennen und ausdrücklich glauben, um zur Seligkeit zu gelangen. [2]) Diese unbedingte Nothwendigkeit des Glaubens lehrt [1]) der Apostel mit den Worten: „Henoch hatte das Zeugniß, Gott gefallen zu haben; ohne Glauben aber ist es unmöglich, Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei und daß er die, welche

[1]) Die Unterscheidung einer zweifachen Nothwendigkeit des Glaubens ist von der höchsten Wichtigkeit, da sie über die Lehre von der göttlichen Fürsorge für das Heil der Heiden, von der allein seligmachenden Kirche ꝛc. das erforderliche Licht verbreitet, und kann daher beim Religionsunterrichte nicht wohl umgangen werden, wenn man den Zweifeln und Bedenken, die sich in der Seele der Gläubigen und selbst des Kindes nur zu leicht erheben, rechtzeitig und in geeigneter Weise vorbeugen will.

[2]) Lugo (de virtute fid. div. disp. 12. sect. 1. n. 3.) bemerkt: Si ponatur aliquis puer habens jam habitum gratiae in baptismo susceptum, et qui postquam ad usum rationis venit, statim moritur absque eo, quod habuerit occasionem credendi vel negandi, imo nec cogitandi de rebus fidei, non video, cur iste non salvetur sine actu fidei, nam licet moriatur adultus, non tamen fuit adultus quasi formaliter in illa materia, quum circa eam nunquam ut adultus habuerit occasionem operandi; quod idem notavit Suarez.

ihn suchen, belohne." Hebr. 11, 5. 6. Wie also Henoch durch den Glauben erlangte, daß er Gott gefiel, so kann Jeder nur durch den Glauben Gott gefallen und zu ihm „kommen"; mithin ist der Glaube so nothwendig zur Seligkeit, wie er es ist zur Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens; denn ohne dieses, ohne die Kindschaft Gottes, gelangt Niemand zur Seligkeit. Es wird hier eine unbedingte Nothwendigkeit ausgesprochen; denn ohne Glauben ist die Seligkeit einfach hin „unmöglich", was dann nicht gesagt werden könnte, wenn der Glaube nur aus Pflicht oder für denjenigen nothwendig wäre, der die Pflicht, ihn anzunehmen, erkannt hätte. Der Apostel redet ferner von einem Glauben im eigentlichen Sinn, wie er aus der Offenbarung, und nicht bloß aus der Betrachtung der Natur, geschöpft wird. Denn er nennt im Vorhergehenden den Glauben „einen festen Grund für das, was man hofft." (11, 1.) Aber nur der Offenbarungsglaube lehrt uns die von Gott verheißenen Güter kennen. Deßhalb verwarf Innocenz XI. den Satz: „Der Glaube im weiten Sinne, aus dem Zeugnisse der Geschöpfe oder einem ähnlichen Beweggrunde, genügt zur Rechtfertigung." Mit einem bloßen sogenannten Vernunftglauben an ein höchstes Wesen, insofern dessen Dasein durch die Schöpfung verkündet wird, kann demnach Niemand zur Seligkeit gelangen.

Die unbedingte Nothwendigkeit des Glaubens ergibt sich 2) aus der Beziehung desselben zur gesammten Heilsangelegenheit. a) Da anzunehmen ist, daß der Mensch als ein vernünftiges und mit freier Wahl handelndes Wesen sein Ziel erreichen soll, so folgt, daß er es kennen muß, um darnach zu streben. Nur durch den Glauben lernt er es kennen: folglich ist der Glaube zur Erreichung des Zieles unbedingt nothwendig. — Namentlich wird diese Hinwendung zum übernatürlichen Ziele, das wir nur durch den Glauben erkennen, dann erfordert, wenn der Mensch aus dem Zustande der Sünde heraustreten und zu Gott sich bekehren soll. Das ist der Grund, weßhalb ohne den Glauben Niemand sich bekehrt oder die Rechtfertigung erlangt. So lehrt der Apostel mit den Worten; „Wir halten dafür, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde." Röm. 3, 28. „Die Sünder", sagt das Concil von Trient [1]), „werden zur Gerechtigkeit bereitet, indem sie, durch die göttliche Gnade angeregt und unterstützt, den Glauben aus dem Anhören empfangend, freiwillig zu Gott sich hinbewegen." — b. Die Nothwendigkeit des Glaubens folgt ferner aus der Nothwendigkeit, die ewige Seligkeit, die wesentlich ein Lohn ist, zu verdienen. Damit aber unsere Werke die Fähigkeit besitzen, uns die Seligkeit zu verdienen, müssen sie mit unserm Ziele im

[1]) Sess. 6. cap. 6.

Einklange stehen, d. h. sie müssen übernatürlich sein, gleich dem Ziele selbst. Uebernatürlich aber werden sie nicht ohne einen übernatürlichen Beweggrund: denn namentlich vom Beweggrunde entnimmt die Handlung ihren Werth. Uebernatürliche Beweggründe aber erkennen wir nur durch den Glauben. Folglich können wir ohne Glauben die Seligkeit nicht verdienen. In diesem Sinne sagt der Apostel: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben." Röm. 1, 17. Aus Beweggründen des Glaubens erwirbt sich der Gerechte neue Verdienste für den Himmel, wie er aus dem Glauben zuerst die Rechtfertigung erlangte.

3. Entscheidend ist das Ansehen der Kirche, welche stets diese unbedingte Nothwendigkeit des Glaubens anerkannte. Nach dem Vorgange früherer Concilien und der h. Kirchenväter lehrt das Concil von Trient: [1]) „Wenn der Apostel sagt, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt werde, so sind diese Worte in dem Sinne zu verstehen, den die katholische Kirche immerwährend mit Uebereinstimmung festgehalten und ausgedrückt hat: daß wir nämlich insofern durch den Glauben gerechtfertigt heißen, als der Glaube der Anfang des menschlichen Heils, Grund und Wurzel aller Rechtfertigung ist, ohne den es unmöglich ist, Gott zu gefallen." — Nicht erst nach Christi Ankunft oder etwa nur für die Israeliten war der Glaube zur Seligkeit unbedingt nothwendig; denn die Worte des Apostels sind allgemein und ebenso allgemein die Gründe, aus denen die unbedingte Nothwendigkeit sich ergibt. „Ohne den Glauben", sagt das Concil von Trient [2]), „ist Niemand je gerechtfertigt worden." — Die Rechtfertigung der Kinder, die keines wirklichen Glaubens fähig sind, geschieht unter Eingießung des habituellen Glaubens, der später zum actuellen werden muß.

In den oben angeführten Worten des Apostels werden auch die Wahrheiten bezeichnet, auf welche der zur Seligkeit unumgänglich nothwendige Glaube sich beziehen muß. „Wer zu Gott kommen will, muß glauben, daß er sei, und daß er die, welche ihn suchen, belohne." — Unbedingt nothwendig ist der Glaube an Gott und zwar als Vergelter. Es wird hier die Nothwendigkeit eines ausdrücklichen Glaubens an diese zwei Wahrheiten ausgesprochen; denn ausdrücklich werden sie genannt. Wenn es übrigens nach diesen Worten nicht zweifelhaft sein kann, daß ein ausdrücklicher Glaube an Gott erfordert ist, dann folgt von selbst, daß der ausdrückliche Glaube an ihn als den Vergelter ebenso nothwendig ist; denn vom zweiten Glaubenssatze spricht der Apostel auf dieselbe Weise als vom ersten. Deßhalb verwarf Innocenz XI. den Satz: „Nur der Glaube an Einen Gott, nicht aber der ausdrückliche Glaube an den Vergelter, scheint zur Seligkeit als Mittel nothwendig zu sein." Unter der Vergeltung, die als Gegenstand des Glaubens bezeichnet wird, ist die übernatürliche Vergeltung zu verstehen. Denn da nur eine übernatürliche Vergeltung Allen verheißen ist, Alle aber an eine Vergeltung glauben müssen, so folgt, daß dieses

[1]) Sess. 6. cap. 8. — [2]) Sess. 6. cap. 7.

nur die übernatürliche sein kann. Zudem ist ja klar, daß ohne den Glauben an einen übernatürlichen Vergelter Niemand nach den jenseitigen übernatürlichen Gütern, die der Lohn unserer Tugend sein sollen, streben würde; denn man strebt nicht nach dem, was man nicht kennt. Ohne dieses Streben aber wird Niemand das Heil erlangen, denn die Seligkeit ist eine Krone, die errungen werden soll und nur mit großen Kämpfen errungen werden kann; nach der Lehre des Apostels belohnt Gott jene, die ihn „suchen." Ohne den Glauben an einen übernatürlichen Vergelter bestände auch keine Liebe zu Gott als unserm übernatürlichen Ziele; denn unmöglich kann man lieben, was man nicht kennt. „Wer aber nicht liebt, der bleibt im Tode." 1. Joh. 3, 14.

Daß der ausdrückliche Glaube an Christus den Gottmenschen und Erlöser in der vorchristlichen Zeit nicht unbedingt oder nicht als Mittel zur Seligkeit nothwendig gewesen sei, scheint den meisten Theologen deßhalb annehmbar, weil der Erlöser wohl Einzelnen, nicht aber Allen ausdrücklich und genugsam verkündet war. Das Concil von Trient [1]) bedient sich des Ausdruckes: „Christus sei vor dem Gesetze und zur Zeit des Gesetzes vielen heiligen Vätern kundgethan und verheißen worden." War aber Christus nicht Allen ausdrücklich kundgethan, so scheint auch nicht anzunehmen, der ausdrückliche Glaube an ihn sei zur Seligkeit unerläßlich gewesen. — Jedoch lag im ausdrücklichen Glauben an Gott als den übernatürlichen Vergelter und den Urheber unsers Heils einschlußweise der Glaube an einen Mittler. Denn der Glaube, mit dem man Gott als die Ursache und Quelle unseres Heils und als den Retter des menschlichen Geschlechts erfaßte, bezog sich auch auf das Mittel, durch welches Gott unser Heil zu wirken beabsichtigte. Dieses Mittel aber war die Menschwerdung, und folglich glaubte man an diese, wenn man von ihr keine ausdrückliche Kenntniß hatte, doch einschlußweise, indem man an eine übernatürliche Vorsehung glaubte. Und in diesem Sinne ist wahr, daß Alle, welche selig wurden, es durch den Glauben an einen Mittler wurden. [2]) Auf die einstige Erlösung durch Christus deuteten besonders die Opfer nicht nur bei den Israeliten, sondern auch bei den Heiden, insofern bei diesen die Uroffenbarung in diesem Stücke ungetrübt geblieben [3]); und deßhalb mögen es namentlich die Opfer gewesen sein, welche den Glauben an eine übernatürliche Vorsehung und in ihr an die einstige Erlösung wach erhielten und der Menschheit das Mittel der Seligkeit, den Glauben, an die Hand boten. [4])

---

[1]) Sess. 6. cap. 2.

[2]) Si qui (gentiles) tamen salvati fuerunt, quibus revelatio non fuit facta, non fuerunt salvati absque fide mediatoris; quia etsi non habuerunt fidem explicitam, habuerunt tamen fidem implicitam in divina providentia, credentes, Deum esse liberatorem omnium secundum modos sibi placitos. S. Thom. 2. 2. q. 2. a. 7. ad 3.

[3]) Quorum quidem sacrificiorum significatum explicite majores cognoscebant; minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo venturo, quodammodo velatam habebant cognitionem. S. Thom. l. l. in corp. art.

[4]) Da Gott das Heil Aller will, so folgt, daß sein erbarmungsvoller Wille auch bereit sei, Allen die zur Seligkeit erforderlichen Mittel zu verleihen. Zu diesen gehört der Glaube, der aus der Offenbarung geschöpft wird. Folglich will Gott, daß Alle die Offenbarung kennen lernen. Anderswo wird bewiesen, daß Gott auch den Heiden innere Gnaden verleihe, mit denen sie zum Heile, folglich auch zum Glauben gelangen können (4. Bd.) Wenn sie nun mit diesen Gnaden mitwirken, so wird Gott entweder innerlich sich ihnen offenbaren, oder, sollte eine bloß innerliche Offenbarung und ein bloß aus innerlicher Offenbarung geschöpfter Glaube nach dem göttlichen Rathschlusse zur Seligkeit nicht genügen, ihnen einen Boten des Heils senden, um sie zum Glauben zu führen.

Obschon Mehrere annehmen, nach der Ankunft Christi, wenigstens nach hinlänglicher Verkündigung des Evangeliums, sei ein ausdrücklicher Glaube an ihn und an die h. Dreifaltigkeit unbedingt nothwendig, so sind doch Andere entgegen-

---

Hoc ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de necessariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim aliquis taliter nutritus (in silvis vel inter bruta animalia) ductum naturalis rationis sequeretur in appetitu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus vel per internam inspirationem revelaret ea, quae sunt ad credendum necessaria, vel aliquem fidei praedicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Petrum ad Cornelium. S. Thom. de veritate q. 14. art. 11. ad 1.

Jene, welche die Offenbarung nicht kennen lernen, werden durch eigene Schuld des ihnen zugedachten Glückes beraubt. Ist ihnen Christus oder überhaupt die Offenbarung nicht gepredigt worden, so werden sie, da sie die Wahrheit nicht zuwege wiesen haben, nicht wegen ihres Unglaubens verdammt, sondern wegen der Sünden und Laster, die schon dem natürlichen Gesetze zuwider sind und wodurch sie die liebevolle Absicht Gottes, sie zum Glauben zu führen, vereitelt haben.

Si infidelitas accipiatur secundum negationem puram, sicut in iis, qui nihil audierunt de fide, non habet rationem peccati . . . .; qui autem sic sunt infideles, damnantur quidem propter alia peccata, quae sine fide remitti non possunt, non autem propter infidelitatis peccatum. S. Thom. 2. 2. q. 10. a. 1.

Was uns von der bewunderungswürdigen Führung einiger Heiden berichtet wird, kann als ein Beweis der erbarmungsvollen Vorsehung Gottes dienen.

Ein junger Heide aus Corea hatte sich in die Einsamkeit zurückgezogen, um ungestörter dem Gebete und der Betrachtung obzuliegen und so den Weg zur wahren Glückseligkeit zu finden. Im Traume sieht er eine ehrwürdige Gestalt, welche ihm die Versicherung gibt, daß er nicht vergeblich suche. Nach verschiedenen merkwürdigen Erlebnissen, die wir der Kürze wegen übergehen, kommt er nach Japan und wird endlich mit Missionären bekannt, welche dort den Glauben predigten. Diese zeigen ihm die Abbildung des göttlichen Heilandes; und sogleich ruft er freudetrunken aus: „Dieser ist es, der mir im Traume erschien." Bald darauf empfing er die h. Taufe und arbeitete mit großem Eifer an der Bekehrung der Heiden. Im Jahre 1625 wurde er zu Nankasaki ins Gefängniß geworfen und zum Feuertode verurtheilt. Mitten in den Flammen kniete er nieder und dankte Gott mit lauter Stimme, daß er ihn würdigte, für seinen heil. Namen zu sterben. (Crasset, Geschichte von Japan, 17. Buch, n. 3.)

Zur Zeit, als der h. Franz Xaver in Indien das Evangelium verkündigte, kam zu seinen Mitarbeitern ein Greis, dessen strenge Lebensweise an die Väter der Wüste erinnerte, aus dem entlegensten Theile Indiens her, um sich in der Religion unterrichten zu lassen. Als er eines Tages ein Gemälde erblickte, auf welchem Maria mit dem Jesuskinde dargestellt war, warf er sich sogleich voll Verehrung vor dem Jesuskinde nieder, und, gleich Simeon an das Lebensende gemahnt, bat er sogleich um die heil. Taufe, weil ihm nun der Tod bevorstehe. Seinem Verlangen wurde willfahrt und am Tage nach Empfang der heil. Taufe schied er aus dem Leben. Tursell. vita S. Fr. Xav. l. 5. c. 4.

Pater Joseph Anchieta, genannt der wunderthätige Apostel der Brasilianer, der im Jahre 1597 im Rufe der Heiligkeit verschied, durchwanderte die Landschaft Brasilien mit bloßen Füßen und suchte allenthalben die verlornen Schäflein auf, um sie in den Schafstall des guten Hirten zu versammeln. Es geschah aber einmals, daß der Geist des Herrn ihn von seinem Geleite in eine dürftere Wildniß entrückte und ihn gleichsam bei der Hand zu einem Baume führte, unter welchem ein hochbetagter Brasilianer mit sparsamen Silberhaaren auf dem Haupte aus Altersschwäche sich niedergeworfen hatte. Dieser rief dem Priester, sobald er ihn erblickte, mit lauter Stimme zu: „Kommet doch eilig hierher, weil ich Euer seit langer Zeit gewärtig bin!" Da trat Pater Anchieta hinzu und fragte ihn, wer er sei und woher er gekommen? Der Heide antwortete, er sei von einer sehr weit entfernten Meeresküste auf eine ihm unbegreiflich wunderbare Weise an diesen Ort gebracht worden. Da fragte ihn der gottselige Missionär, was sein Begehren sei. „Ich strebe", sprach der gute Greis, „nach dem rechten Wege"; was bei den Brasilianern so viel bedeutet als: ich strebe Gott zu gefallen und nach dem Tode in die selige Ewigkeit zu gelangen. Nach einigen Fragen erkannte der Priester Gottes, daß dieser gute alte Mann die Zeit seines Lebens hindurch dem Gesetz der Natur treu nachgekommen, den heidnischen Gebräuchen

gesetzter Ansicht, namentlich deßhalb, weil die unbedingte Nothwendigkeit eines solchen ausdrücklichen Glaubens nicht hinlänglich bewiesen werde. Denn, so behaupten sie, die Schriftstellen, in welchen Einige jene Nothwendigkeit ausgesprochen finden wollen, können theils von der Wirksamkeit des Glaubens an Christus, theils von der Nothwendigkeit der Verdienste Christi, theils von der Pflicht, das gepredigte Evangelium anzunehmen, verstanden werden. Da ferner der h. Paulus nur den Glauben an zwei Wahrheiten für unbedingt nothwendig erkläre, die Natur der Rechtfertigung selbst auch nicht mehr zu verlangen scheine, und überdieß nicht anzunehmen sei, daß das Heil für jene, welche außerhalb der Offenbarung leben, nach der Ankunft Christi schwieriger geworden sei, als es vorher war, so dürfte, glauben sie, gefolgert werden, auch jetzt sei der ausdrückliche Glaube an den Erlöser und an die h. Dreifaltigkeit nicht unbedingt zur Seligkeit nothwendig. [1] Indeß ist die Meinung, welche die unbedingte Nothwendigkeit des Glaubens auf jene zwei Wahrheiten beschränkt, wenn auch wahrscheinlich, doch nicht gewiß, und deßhalb auch, da es sich um ein zur Seligkeit nothwendiges Mittel handelt, nicht durchaus sicher. Daraus folgt, daß bei Unterweisung eines Unwissenden die entgegengesetzte, als die mehr Sicherheit gewährende, der allgemeinen Regel gemäß zu wählen wäre. Uebrigens wäre ja auch aus andern Gründen der Unterricht nicht auf jene zwei Glaubenswahrheiten zu beschränken.

Der Glaube ist nothwendig II. in Folge einer schweren Verpflichtung, so daß derjenige, der wissentlich derselben nicht nachkommt, der Seligkeit verlustig wird. 1. An mehreren Stellen wird die Pflicht zu glauben eingeschärft. „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden." Marc. 16, 16. Eine so schwere Strafe, wie die ewige Verdammung, setzt die Uebertretung einer schweren Verpflichtung voraus, und deßhalb muß das Gebot, zu glauben, ein schwer verbindendes genannt werden. 2. Würde die Glaubenspflicht auch nicht ausdrücklich hervorgehoben, so folgte sie doch schon aus dem den Aposteln gegebenen Auftrage: „Lehret alle Völker . . . lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe." Matth. 28, 19. 20. Sollen die Apostel in Christi Auftrag

zuwider nur mit Einer Gattin gelebt, nie, außer in billigen Fällen und um sich zu retten oder sein Leben zu schützen, in den Krieg gezogen sei, und auch niemals Götzen angebetet, kurz die Gebote Gottes niemals schwer übertreten habe. Und es sah der ehrwürdige Priester an diesem Greise die Wahrheit bestätigt, daß Gott derlei Menschen, die im Heidenthum ihn aufrichtig suchen und dem Gesetze der Natur gemäß zu leben sich bemühen, nicht verläßt, sondern ihnen, wenn auch durch Wunder, Wege vermittelt, zum übernatürlichen Lichte des Glaubens zu gelangen und der ewigen Seligkeit theilhaftig zu werden. Ueberdieß verrieth der Greis nicht geringe Kenntniß von dem Gesetze der Natur und ihrem Urheber. Und da der Priester Gottes ihm einige Geheimnisse des christlichen Glaubens erklärte, antwortete ihm der Greis, es sei dieß Alles ihm dunkel vorgeschwebt, doch er habe nie Worte finden können, solches auszudrücken. Nachdem also der Missionär in wenig Stunden ihn ohne sonderliche Mühe genugsam unterwiesen hatte, schöpfte er, weil kein anderes Wasser zu finden war, Regentropfen von den Blättern, begoß den glücklichen Alten damit und nannte ihn bei seiner Taufe Adam. Der Greis, voll überfüßen Trostes, vergoß Thränen, erhob Augen und Hände freudig zum Himmel, dankte mit frohem Herzen zuerst seinem gütigen Schöpfer und Erlöser, und dann auch dem Priester Gottes für die wundervolle Gnade. Und in Kurzem vollendet, gab er bald darauf seine in dem Wasser der Wiedergeburt gereinigte Seele in die Hände ihres Schöpfers und eilte zu den himmlischen Freuden. Historia Eccles. Brasil. P. 2. c. 10. (In Silbert's Legenden.)

[1]) Lugo, de fide, disput. 12. sect. 4.

die Völker lehren, so sind diese ohne Zweifel verpflichtet, deren Worte anzunehmen. Insbesondere folgt dieses aus der den Aposteln eigenen Würde. Sie vertraten nämlich die Stelle Christi, und deßhalb muß Jeder ihnen Glauben schenken, wie Christo selbst. — 3. Sobald übrigens Gott zur gesammten Menschheit redet, schuldet diese ihm Glauben; denn Gott kann nur deßhalb zu uns reden, um auf unserer Seite Glauben zu finden. Die durch Christus gewordene Offenbarung aber war für die ganze Menschheit bestimmt; deßhalb ist sie von Allen ohne Ausnahme zu glauben und kann nur mit der gröbsten Pflichtverletzung zurückgewiesen werden. 4. Endlich geht diese Verpflichtung schon aus der Nothwendigkeit des Glaubens als eines zur Seligkeit unerläßlichen Mittels hervor. Denn so sehr Jemand verpflichtet ist, sein Heil zu wirken, eben so sehr ist er auch zur Anwendung jener Mittel gehalten, ohne welche dasselbe nicht erreicht werden kann.

Aus dieser Pflicht, den Worten Gottes Glauben zu schenken, folgt, daß wir keine der von ihm offenbarten Wahrheiten läugnen dürfen, sondern alle ohne Ausnahme wenigstens im Allgemeinen und einschlußweise annehmen müssen. Läugneten wir eine hinlänglich uns bekannt gewordene Wahrheit, so zögen wir Gottes Wahrhaftigkeit in Zweifel oder verweigerten ihm den Gehorsam. Denn Gott spricht, wie gezeigt wurde, deßhalb zu uns, damit wir ihm Glauben schenken. Pflichteten wir aber dem gesammten Inhalte der Offenbarung nicht positiv bei, sondern verhielten wir uns rücksichtlich desselben gleichgültig, so kämen wir wiederum dem Willen Gottes, der positive Beistimmung verlangt, nicht nach. Wir müssen demnach alle geoffenbarten Wahrheiten im Allgemeinen und einschlußweise glauben, folglich auch bereit sein, jene, die uns etwa im Besondern bekannt werden mögen, ausdrücklich zu glauben.

Wie aber der ausdrückliche Glaube einiger Wahrheiten als Mittel zur Seligkeit nothwendig ist, so müssen wir auch einige Wahrheiten ausdrücklich aus Pflicht glauben: d. h. Gott wollte, daß einige Wahrheiten insbesondere jedem Einzelnen bekannt gemacht und von ihm geglaubt würden. Schwere Verpflichtung für jeden Erwachsenen ist es, alle jene Wahrheiten, die uns im apostolischen Glaubensbekenntnisse vorgestellt werden, wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach ausdrücklich zu glauben. Was ein Christ wissen und glauben müsse, lernen wir durch nichts besser kennen, als durch die Erklärung der Apostel selbst. Indem diese das Symbolum als Glaubensnorm für Alle abfaßten, deuteten sie hinlänglich an, daß Alle den Inhalt desselben kennen und folglich glauben sollten. Deßhalb wurde das apostolische Glaubensbekenntniß von jeher in der Kirche so sehr eingeschärft und ohne vorläufige Kenntniß desselben Keinem der Zutritt zu den

Sacramenten gestattet. -- Außerdem muß Jeder folgende Stücke wenigstens dem Hauptinhalte nach wissen: das Gebet des Herrn, die zehn Gebote Gottes und die Hauptgebote der Kirche, die Sacramente, die Jeder empfangen muß, nämlich Taufe, Buße, Altarssacrament. — Nur unüberwindliche Unwissenheit spricht Jeden von der Pflicht, genannte Heilswahrheiten zu kennen und ausdrücklich zu glauben, frei.

Ist der Glaube eine so dringende Pflicht, dann ist der Unglaube ein schweres Verbrechen. Und zwar ist er ein gegen Gottes Majestät selbst begangenes Verbrechen. Denn derjenige, der die ihm hinlänglich kundgewordene Offenbarung nicht annimmt, was anders sagt er, als Gott sei entweder nicht allwissend und habe sich irren können, oder er sei nicht wahrhaft und könne uns täuschen wollen, oder er sei nicht weise und heilig, und könne zu uns reden, ohne von unserer Seite Unterwerfung oder Beipflichtung zu verlangen, oder endlich er sei nicht unser höchster Herr und könne keine Unterwerfung beanspruchen? — Der Unglaube ist das unheilvollste Verbrechen. Denn er verschließt die Pforte des Himmels, da ohne Glauben keine Seligkeit möglich ist; er raubt die beglückende Aussicht auf das jenseitige Leben, da ohne den Glauben die Zukunft in Dunkel gehüllt ist; er entzieht den Trost in den Leiden dieses Lebens, die oft nur durch den Hinblick auf die jenseitige Vergeltung gelindert werden können. Wo der Unglaube verbreitet wird und Ueberhand nimmt, wird die Sittlichkeit untergraben, weil nur der Glaube uns hinlänglich wirksame Beweggründe und Mittel zur Uebung der Tugend und zur Flucht des Lasters an die Hand gibt; das Glück der Familien schwindet, weil namentlich die Jugend ohne Glauben in alle Laster versinkt und alsbald Eltern und Vorgesetzten den Gehorsam verweigert; das Elend der ärmern Classen erreicht den höchsten Gipfel, weil nur der Glaube auf wirksame und nachhaltige Weise ihr Loos verbessern kann, der Unglaube dagegen durch Uebervortheilung und Bedrückung mit jedem Tage es verschlimmert; die stattliche Ordnung selbst wird gefährdet, weil auch diese ohne allseitige Wahrung der Rechte Aller, wie der Glaube sie lehrt, nicht besteht. Ja bald werden alle Leidenschaften, des Zügels ledig, sich zum Untergange der Menschheit verschwören und Ungeheuer erzeugen, wie sie das verflossene Jahrhundert mit Schrecken sah. [1])

[1]) Namentlich hatte Voltaire sich zum Apostel des Unglaubens aufgeworfen. Der Haß gegen das Christenthum, der sein Inneres durchglühete, schien sich selbst in den Zügen seines Gesichtes so ausgeprägt zu haben, daß der Graf de Maistre von ihm schreiben konnte: „Haben Sie niemals bemerkt, daß der Fluch Gottes ihm ins Angesicht gezeichnet war? Betrachten Sie einmal sein Bildniß . . . Sehen Sie diese verworfene Stirn, welche die Scham niemals röthete; diese beiden erloschenen Krater, in denen Schwelgerei und Haß noch zu kochen scheinen; diesen Mund — ich sage vielleicht etwas Böses, aber das ist nicht meine Schuld -- dieses schreckliche Maul, das von einem Ohr zum andern reicht; und diese Lippen, von hämischer Bos-

b. Nicht jeder, sondern nur der wahre Glaube, den Christus der Herr uns gelehrt hat, macht selig.

1. Ein Glaube, der nicht der wahre ist, kann eigentlich nicht einmal ein göttlicher Glaube genannt werden. Denn ich glaube, wenn ich für wahr halte, was Gott gesagt hat: halte ich etwas für wahr, das Gott nicht gesagt hat, so glaube ich nicht Gott, sondern entweder irgend einem Menschen oder mir selbst. Nun aber ist der göttliche Glaube der Weg zu Gott, nicht aber der menschliche: nur der göttliche, also der wahre Glaube ist jene Ader, durch welche unserer Seele Leben zuströmt; nur er ist der in unser Herz gelegte göttliche Keim, der, zu einem Baum erstarkt, Früchte für das ewige Leben trägt. Nur die von Moses aufgerichtete eherne Schlange hatte die Kraft, die giftigen Bisse zu heilen, und nur in dem von Christus verkündigten Glauben vermag die Seele die Gesundheit wieder zu finden. Insofern also der Glaube aufhört ein göttlicher zu sein, hört er zugleich auf beseligende Kraft zu besitzen.

---

heit zusammengepreßt wie eine Stahlfeder, bereit, loszuschlagen mit Hohn oder Lästerung. — Eine beispiellose Wuth treibt diesen unverschämten Gotteslästerer so weit, daß er sich als den persönlichen Feind des Erlösers der Menschen erklärt; er wagt es in dem Abgrunde seines Nichts, ihm einen lächerlichen Namen zu geben, und nennt das anbetungswürdige Gesetz, welches der Gottmensch auf die Erde gebracht, ein schändliches.“ (Abendstunden von St. Petersburg. 1. Gesp. Voltaire hatte sich der thörichten Hoffnung hingegeben, den Glauben an Gott vertilgen zu können. Seine Anhänger selbst haben einen seiner Briefe an D'Alembert veröffentlicht, worin er schrieb: „In zwanzig Jahren wird Gott gutes Spiel haben.“ Der Brief trägt das Datum vom 25. Februar 1758. Diese Vorhersagung sollte auf eine nur Voltaire unheilvolle Weise erfüllt werden. Im J. 1758 erhielt er die Erlaubniß, aus seiner Einsamkeit zu Fernay bei Genf, wohin er sich, von der weltlichen Gerechtigkeit verfolgt, zurückgezogen hatte, nach Paris zurückzukehren. Sein Einzug in die Stadt glich einem Triumphe. Aber es war der letzte. Am 25. Februar 1778, gerade 20 Jahre nach dem Datum jenes Briefes, wurde er, in einem Alter von 80 Jahren, von einem Blutspeien befallen, das ihn zum Grabe führte. Die Heftigkeit des Uebels brach seinen Stolz, und er ließ einen jener Priester zu sich rufen, die er so lange geschmähet und verläumdet hatte. Er überreichte dem Abbé Gauthier, Vicar von St. Sulpiz, den authentischen Widerruf seiner Gottlosigkeit, und erklärte insbesondere, im Schooße der katholischen Kirche sterben zu wollen. Das Werk der Bekehrung, wenn es ernsthaft gemeint gewesen, war erst begonnen. Der Pfarrer von St. Sulpiz begibt sich zum Kranken, um es zur Vollendung zu führen. Allein die Freunde Voltaire's verwehrten ihm den Zutritt. Mit einer entsetzlichen Stimme schrie der Sterbende: „Ich bin verlassen von Gott und den Menschen!“ Der Priester kommt nicht. Der Sterbende geräth in Verzweiflung, wirft sich, blaß und zitternd vor Schrecken, nach allen Seiten, zerfleischt sich und verschlingt . . . . „Stellet euch die ganze Wuth des Orestes vor“, sagt der protestantische Arzt, der Zeuge dieses Todes war, „und ihr habt nur ein schwaches Bild von der Wuth Voltaire's in seiner letzten Krankheit. Es wäre zu wünschen, daß unsere Philosophen Zeuge dieser Wuthausbrüche gewesen wären.“ So starb der Apostel des Unglaubens am 30. Mai 1778. Allein seine gottlosen Schriften waren bei der Mit- und Nachwelt wirksamer als sein trauriges Ende. Bald traten jene Revolutionsmänner auf die Bühne, von denen ein französischer Redner (Vergniaud) vor einigen Jahren behauptete: „Diese Menschen haben in 14 Monaten in diesem unglücklichen Frankreich mehr Verbrechen verübt, als alle menschlichen Leidenschaften, alle Unwissenheit, aller Ehrgeiz, alle Verkehrtheit vielleicht in 14 Jahrhunderten.“

2. Sollte Jemand auch jene wenigen Wahrheiten, die zu glauben zur Seligkeit unbedingt nothwendig ist, auf das göttliche Zeugniß hin annehmen, so würde ihn doch dieser Glaube, falls er sich darauf beschränken wollte, noch nicht zur Seligkeit führen. Denn wie wir sahen, ist der Glaube nicht nur als Mittel, sondern auch kraft eines ausdrücklichen Gebotes nothwendig, und in letzter Beziehung muß er alles das umfassen, was Christus geoffenbart hat. [1]) Nur derjenige also, der die gesammte von Gott geoffenbarte Lehre annimmt, hat den Glauben, von dem Christus gesagt hat: „Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden." Wer hingegen auch nur in Einem Puncte seine Beistimmung verweigert, von dem gilt das andere Wort: „Wer nicht glaubt, wird verdammt werden." — Folglich eilt jeder, der den Glauben, welchen er als den wahren erkannt hat, verwirft, wegen seines freiwilligen Irrglaubens dem Untergange entgegen.

3. Wieviel andere wichtige Folgen knüpfen sich an die Verwerfung des wahren Glaubens! Mit ihm verwirft man, wenigstens zum Theil, die von Christus gestifteten Heilsmittel, die Sacramente, und beraubt sich aller jener Gnaden, von denen das Seelenheil so wesentlich abhängt. Mit ihm verläßt man oft den Weg der göttlichen Gebote; denn der Glaube zeigt uns nicht nur das Ziel, sondern auch den zum Ziele führenden Weg. Mit der Lossagung vom rechten Glauben hebt man die innige Verbindung mit Christus auf. Um selig zu werden, müssen wir Antheil an Christus haben, d. h. mit ihm als unserm geistigen Stammvater verbunden sein. „Denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, wodurch wir selig werden sollen." Apst. 4, 12. Aber nicht der Irrthum, sondern nur die Wahrheit verbindet uns mit Christus. Aus allem dem geht hervor, daß nur der wahre Glaube, d. h. die Fülle der von Christus verkündeten Wahrheit, im eigentlichen Sinne der Weg zur Seligkeit ist, und daß selbst derjenige, der unverschuldeter Weise statt des wahren Glaubens den Irrglauben umfaßt hätte, insofern er dem Irrthum anhängt, im größten Nachtheile wäre, ja auf Abwegen wandelte.

Zum Wege des Verderbens und zur gänzlichen Lossagung von Christus wird ihm der Irrglaube dann, wenn er ihn als solchen erkennt und dennoch darin verharrt oder nicht bereit ist, die ganze von

---

[1]) Die Unterscheidung zwischen dem, was unbedingt oder als Mittel, und dem, was nicht unbedingt oder nur in Folge göttlicher Vorschrift zu glauben nothwendig ist, muß auch hier festgehalten werden. Man würde sich wenigstens sehr ungenau ausdrücken, wenn man einfachhin behauptete, sowie es unmöglich ist, ohne Glauben Gott zu gefallen, ebenso unmöglich sei es auch, ihm zu gefallen ohne den wahren Glauben. Denn die Unmöglichkeit ist eine ganz verschiedene, während jene Behauptung zu verstehen geben würde, sie sei dieselbe und folglich falle in beiden Fällen der unverschuldete Irrthum gleich schwer in die Waagschale.

Christus verkündete Wahrheit anzunehmen; durch seine Widersetzlichkeit wird er dann zum Feinde Christi. Daher der Ausspruch des Heilandes: „Wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben; wer aber dem Sohne nicht glaubt, der wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt über ihm." Joh. 3, 36.

c. Der Indifferentismus oder die Behauptung, auf den Glauben komme es nicht an, oder es sei einerlei, was für einen Glauben man habe, ist demnach nicht nur schwer sündhaft, sondern selbst vernunftwidrig; vernunftgemäß dagegen ist der Glaube.

I. Die grundsätzliche Gleichgültigkeit bezüglich religiöser Dinge oder die Gleichstellung der verschiedenen Religionen ist 1. schwer sündhaft. Denn sie schließt eine Empörung wider Gott ein. Welch' andere Absicht konnte Gott bei der Offenbarung gewisser Wahrheiten haben, als diese, daß wir dieselben glauben sollten? Wer sagt, es komme wenig oder nichts darauf an, welchen Glauben man habe, der behauptet eben dadurch, es komme wenig oder nichts darauf an, ob man Gott wenigstens in diesem oder jenem Puncte glaube, oder nicht. Denn wer nicht eben das, was Gott gesprochen hat, sondern was ihm selbst beliebt, für wahr hält, der weigert sich, Gott wenigstens in Einem Puncte zu glauben, und er weigert sich, obwohl Gott mit aller Entschiedenheit zum Glauben aufgefordert. Warum hat Gott so oft und so vernehmlich gesprochen? Warum zur Beglaubigung seiner Gesandten so oft Himmel und Erde in Bewegung gesetzt? Warum den Gesetzen der Natur so oft Einhalt gethan? Eine förmliche Empörung wider Gott wäre es, seinen so nachdrücklich ausgesprochenen Willen unbeachtet lassen zu wollen. – Jene Behauptung ist eine mit Gotteslästerung verbundene Empörung. Denn warum wollte der Mensch seinen Verstand der Offenbarung Gottes in einem oder dem andern Puncte nicht unterwerfen? Wähnt er etwa, Gott kenne die Wahrheit nicht unfehlbar und sei des Irrthums fähig? oder Gott wolle die erkannte Wahrheit nicht mittheilen und sei der Lüge fähig? Beides wäre Gotteslästerung. Die Behauptung, es sei gleichviel, was man glaube, schließt die eigene Verdammung in sich. Vom Glauben an die durch ihn geoffenbarten Wahrheiten, also vom wahren Glauben, sagt Christus: „Wer da glaubt und sich taufen läßt, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden." Marc. 16, 16. Wer aber behauptet, auf den Glauben komme es nicht an, der behauptet entweder, es sei einerlei, ob man selig oder verdammt werde, oder, Gott verdamme Einige ohne hinlänglichen Grund, wegen unbedeutender Dinge. Wer nun behauptet, es sei gleichviel, ob man selig oder verdammt werde, der verzichtet auf die Seligkeit und unter-

schreibt sein eigenes Verdammungsurtheil; und wer behauptet, Gott verdamme Einige ohne Grund, der erklärt, daß er Gott hasse; denn er hält ihn für höchst ungerecht und grausam, und kann ihn folglich nur hassen. Der Haß Gottes aber führt nothwendig zur ewigen Verwerfung. — Schwer sündhaft also ist die leider in unsern Tagen so häufig anzutreffende grundsätzliche Gleichgültigkeit in Glaubenssachen oder der religiöse Indifferentismus. Ohne ein vollendeter Ungläubiger sein zu wollen, hat man doch auch nicht Demuth, Entschlossenheit, Einsicht genug, den Glauben Christi anzunehmen, wie er ist. Man gesteht zwar ein, daß Jeder einen Glauben haben muß, wähnt aber, es komme wenig oder nichts darauf an, was für ein Glaube dies sei. Man wird ein Ungläubiger, weil man gewisse Wahrheiten anzunehmen sich weigert, und zieht sich deßhalb jenes Gericht zu, welches über den Unglauben schon gefällt ist.

2. Die grundsätzliche Gleichgültigkeit bezüglich der Religion ist durchaus vernunftwidrig. Indem man selbst nicht recht weiß, was man ist oder sein will, möchte man sich wenigstens vornehm über den streng kirchlichen Glauben, als sei dieser den Fortschritten des neunzehnten Jahrhunderts nicht mehr angemessen, hinwegsetzen und sich selbst eine Glaubenslehre bilden; man will, nach der Bemerkung Bossuets, mehr sein als Christ, und wird weniger als Mensch. In der That! Wer dieser Gleichgültigkeit huldigt, nimmt entweder an, alle Glaubensmeinungen seien nichts, und es stehe mir frei, über Gott, meine Bestimmung, meine Pflichten zu denken, was ich will, weil jede Annahme doch nur Trug sei. Aber wenn alle Glaubensmeinungen nichts sind, dann hätte ja Gott zu den Menschen nicht gesprochen, und jene weltberühmten Thatsachen, auf die sich das Christenthum stützt, wären nur Betrug; es gäbe dann überhaupt keine Geschichte mehr. Wenn er die Ueberzeugung hegt, daß alle Religionen nichts sind, warum stellt er sich dann nicht offen unter die Fahne des Unglaubens? warum macht er sich der elendesten Heuchelei schuldig, falls er noch was immer für religiöse Gebräuche übt? — Oder er nimmt an, daß alle Glaubensmeinungen gleich wahr seien. Aber wie? ist es gleich wahr, daß der Leib Christi im heil. Altarssacramente gegenwärtig und nicht gegenwärtig ist? daß es eine Hölle, ein Fegfeuer gibt und nicht gibt? daß die Ehe unauflösbar und nicht unauflösbar ist? daß Jesus Christus Gott ist und nicht Gott ist? Dann ist auch der Kreis zugleich rund und viereckig. — Oder er wähnt, jeder Glaube, jede Religion sei Gott gleich wohlgefällig. Also wäre Lug und Trug Gott eben so lieb als die Wahrheit, und man dürfte ungestraft von Gott denken, was man wollte, während man nicht einmal von einem Menschen alles Beliebige denken darf! Wie?

Gott hätte ein ebenso großes Wohlgefallen an dem Verfahren jener, welche die h. Hostie auf den Boden werfen und mit Füßen treten, als an der Andacht derjenigen, welche ihren Schöpfer und Heiland darin erkennen und anbeten? Muß ihm, wenn das Verfahren der Erstern ihm angenehm ist, die Anbetung der Letztern als Abgötterei nicht ein Gräuel sein? Es wäre Jesu Christo ebenso wohlgefällig, für den eingebornen Sohn Gottes, als für einen bloßen Menschen anerkannt zu werden? Solche und tausend andere Widersprüche schließt jene Annahme ein. — Oder er behauptet endlich, alle Religionen seien gleich zweifelhaft und es sei durchaus unmöglich, die wahre herauszufinden. Aber wenn Gott eine Religion geoffenbart hat, so folgt von selbst, daß er den Menschen Mittel an die Hand gab, dieselbe zu erkennen. Wozu auch hätte er sie geoffenbart, wenn sie nicht erkannt werden könnte? Und wie könnte er den Menschen verpflichten, sie anzunehmen, wenn dieser die einzig wahre Religion von den Secten nicht zu unterscheiden vermöchte? Den quälendsten Gewissensängsten wären wir preisgegeben, wenn wir die Religion, zu deren Annahme wir unter Androhung der ewigen Verdammung verpflichtet werden, nicht ausfindig zu machen wüßten. Doch kraft der weisen Anordnung Gottes gibt sich die Wahrheit bei Allen, Gelehrten wie Ungelehrten, durch untrügliche Merkmale kund, und gleich der Sonne am Himmelsgewölbe leuchtet sie Allen, welche nicht freiwillig das Auge vor ihr schließen.

II. So vernunftwidrig die dem vollendeten Unglauben sehr nahe verwandte Gleichgültigkeit in Religionssachen ist, ebenso vernunftgemäß ist dagegen der Glaube an alles das, was Christus geoffenbaret hat.

1. Denn betrachten wir die Quelle der Offenbarung, Gott, was ist dann billiger an und für sich, als daß der schwache, beschränkte Verstand des Menschen der unendlichen Vernunft und Weisheit Gottes sich unterwerfe? Ueberall weicht ja das Schwächere dem Stärkern: vor dem Glanze der Sonne erblaßt der matte Schimmer der Sterne, und der anerkannten Einsicht des Lehrers unterwirft seinen Verstand der unerfahrene Schüler.

2. Betrachten wir den Gegenstand des Glaubens, so kann er, weil er ein Ausfluß der Urwahrheit selbst ist, nur Wahrheit sein. Was ist nun der Vernunft so entsprechend, als die Annahme der durch Gottes Ansehen verbürgten Wahrheit? Obschon der Gegenstand des Glaubens Manches enthält, das unsere Vernunft übersteigt und von ihr nicht erfaßt werden kann, so enthält er doch nichts, das ihr zuwider wäre und andern Wahrheiten widerspräche. Ja Manches, das auf den ersten Anblick vernunftwidrig schien, leuchtet uns bei genauerm Forschen als vernunftgemäß und wahr ein. Uebrigens sind die Geheimnisse nicht wider, sondern über die Vernunft; sie enthalten keinen Widerspruch in sich, wie er z. B. in dem Satze

liegt: der Theil ist größer als das Ganze, dessen Theil er ist; sondern sie sind zu tief, um von unserm Verstande in ihrem innersten Wesen erfaßt werden zu können. Was ist begreiflicher, als daß es in einer geoffenbarten Religion Geheimnisse geben werde, d. h. Wahrheiten, die wegen ihrer Tiefe unserm schwachen Verstande undurchdringlich sind! Finden wir uns doch auf allen Seiten von Erscheinungen umgeben, welche noch von keinem Naturforscher genugsam erklärt werden konnten! Ja umschließt jedes Geschöpf, eben weil es ein schwaches Abbild des unendlichen Gottes ist, ein Geheimniß in sich — denn wer begreift das innerste Sein der Dinge? — wie sollte die geoffenbarte Religion, dieser vollkommenste Ausdruck Gottes, nicht Geheimnisse enthalten, um dadurch die Unendlichkeit Gottes uns besser zu veranschaulichen! Wir dürfen behaupten, je vollkommner eine Religion ist, desto mehr Geheimnisse wird sie enthalten. Denn eine Religion ist gewiß um so vollkommner, je mehr sie uns Gott in seiner Größe zeigt. Das aber erreicht sie besonders durch Offenbarung jener Wahrheiten, die so erhaben sind, daß wir ihr innerstes Wesen nicht durchschauen. Wie viele Beweggründe der Verehrung, Anbetung und Liebe Gottes liegen in den Geheimnissen! Wie oft hat sich der Gläubige anbetend vor Gott niedergeworfen, wenn er ihn als den Dreieinigen und Unbegreiflichen dachte! Namentlich wollte Gott auch durch Offenbarung von Geheimnissen uns Gelegenheit geben, voll Demuth unsere Schwachheit zu erkennen; er wollte unsern Glauben verdienstlicher werden lassen, weil eine größere Glaubenswilligkeit zur Annahme solcher Wahrheiten erfordert wird, deren innern Zusammenhang wir nicht zu erfassen vermögen. So ist denn der Glaube an den gesammten Inhalt der Offenbarung überhaupt und an die Geheimnisse insbesondere durchaus der Vernunft gemäß.

Betrachten wir 3. die Gewißheit, die wir vom Bestehen der Offenbarung haben, so wird diese uns auf völlig zuverlässige Weise verbürgt. Wir dürfen mit Richard vom h. Victor [1]) ausrufen: „Herr, sind wir im Irrthume, so sind wir von dir betrogen worden. Denn unsere Glaubenslehren wurden durch solche Wunder bekräftigt, wie sie nur von dir geschehen können." Das gilt nicht nur von der Religion oder von der Kirche überhaupt, sondern von jeder ihrer Lehren insbesondere. Alle seit 18 Jahrhunderten gewirkten Wunder, welche uns die Göttlichkeit unserer h. Kirche verbürgen, sprechen auch für die Wahrheit jeder Lehre, welche von der Kirche als Glaubenssatz aufgestellt wird; denn sie verbürgen, daß die Kirche, die Solches lehrt, eine von Gott beglaubigte Lehrerin ist und folglich nur Wahrheit verkündet. Nichts ist demnach vernunftgemäßer als der Glaube.

[1]) De trinit. l. 1. c. 2.

Thöricht wäre es, für die Gleichgültigkeit des religiösen Bekenntnisses sich auf den Text berufen zu wollen: „Wer immer Gott fürchtet und Gerechtigkeit übt, ist ihm angenehm.“ Apstg. 10, 35. Diese Worte des h. Petrus können unmöglich den Sinn haben, daß Jeder, obgleich er was immer für einer Religion angehöre, Gott durch die Uebung einiger guter Werke wohlgefällig sei und sein Heil wirke. Denn warum hätte in diesem Falle der h. Petrus den Glauben an Christus gepredigt? warum zur Verbreitung desselben sich so großen Gefahren und Beschwerden ausgesetzt? warum den Cornelius selbst vom Heidenthum zur christlichen Religion herübergeführt? Die Stelle hat also gerade den entgegengesetzten Sinn: Nun habe ich auch durch die Erfahrung erkannt, daß alle Menschen, nicht nur die Juden, zu Christus gelangen können, und daß Gott jene, die gute Werke üben, auch durch besondere Mittel und Wege zum christlichen Glauben führt. Wäre Gott um den Glauben der Menschen unbekümmert, warum ließe er dann jene, die ihm zu gefallen streben, selbst durch Wunder zum christlichen Glauben gelangen? Könnte aber derjenige, der nicht das, was Gott geoffenbaret hat, aufrichtig glaubt, noch die Meinung hegen, er führe ein gottesfürchtiges Leben? Wer in einem so wichtigen Stücke Gott ungehorsam ist, der wäre Gott wohlgefällig? Denn derselbe, der gesagt hat: „Du sollst nicht tödten“, hat uns auch zum Glauben verpflichtet und gesprochen: „Wer nicht glaubt, der wird verdammt werden.“

d. Den wahren, von Christus gelehrten Glauben hat nur die katholische Kirche, d. h. jene über die ganze Erde ausgebreitete sichtbare Gesellschaft von Christen, die denselben Glauben bekennen und dieselben Sacramente gebrauchen und vom Papste, dem Nachfolger Petri, als ihrem gemeinsamen Oberhaupte, und den ihm untergeordneten Bischöfen, unter Mitwirkung des h. Geistes, regiert und geleitet werden.

I. Nur die katholische Kirche hat den wahren Glauben. Denn 1. nur sie reicht bis zu Christus und war also unter allen Religionsgesellschaften allein fähig, von ihm den wahren Glauben zu empfangen. Die katholische Kirche allein ist jener Strom, der seine Gewässer durch alle Jahrhunderte dahin wälzt, während alle Secten erst im Laufe der Zeit durch Losreißung von der katholischen Kirche sich gebildet haben. — 2. Nur für die katholische Kirche sprechen jene Beweise der Glaubwürdigkeit, wodurch Gott die christliche Religion im Angesichte aller Nationen verherrlicht und als Lehrerin der Wahrheit beglaubigt hat. [1])

II. Und in der That können die nichtkatholischen Religionsgesellschaften

[1]) Vergl. Religionsgesch. §. 201. — Das Nähere in der Lehre von der Kirche (9. Glaubensart.).

ihre Glaubenslehre nicht von Christus empfangen haben, 1. weil sie, lange nach ihm entstanden, niemals mit ihm verkehrt, nie das Wort des Lebens aus seinem Munde gehört haben. Wer nicht im Auftrage Christi eine Lehre verkündet, der kann auf unsern Glauben keinen Anspruch machen, weil wir nur die Gesandten Christi zu hören verpflichtet sind. Unmöglich konnten Arius und andere Sectenhäupter in Christi Auftrag predigen, da sie weder durch ihn selbst noch durch die frühern Bevollmächtigten Christi an die Völker gesandt waren. — 2. Jede getrennte Religionspartei, die schismatisch-griechische nicht ausgenommen, muß gestehen, daß sie sich durch Losreißung von der katholischen Kirche, die also früher bestand, gebildet habe. [1]) Wollten aber die Stifter neuer Religionsparteien behaupten, sie seien unmittelbar von Gott erleuchtet und gesandt, dann müßten sie ihre Behauptung durch untrügliche Beweise, mit denen Gott seine Gesandten stets ausgerüstet hat, erhärten. An solchen aber haben sie es immer fehlen lassen. — 3. Doch für die Falschheit ihrer Lehre zeugen im Gegentheil der stete Widerspruch, in dem sie unter einander standen; das Schwanken in ihren Meinungen, da sie heute läugnen, was sie gestern behauptet hatten; die zahlreichen, nach ihrem Tode an der Lehre vorgenommenen Umgestaltungen, wodurch diese fast unkenntlich geworden. Nicht so traten die Apostel auf, die sagen konnten: „Unsere Rede, die wir bei euch führten, ist nicht bald Ja, bald Nein gewesen: denn der Sohn Gottes, Jesus Christus, den wir euch gepredigt haben, war nicht Ja und Nein, sondern Ja war in ihm." 2. Cor. 1, 18. 19. Und nicht so verfuhr die katholische Kirche, die selbst nach dem Geständnisse ihrer Gegner durch unverbrüchliches Festhalten an dem Ueberlieferten sich auszeichnet.

e. Nur dann, wenn der Glaube, worin man geboren und erzogen worden, der wahre ist, hat man das Recht und die Pflicht, darin zu verbleiben, nicht aber dann, wenn man ihn als falsch erkennt.

Nur zu Viele wissen für ihr Verbleiben im Irrthum keinen andern Grund anzuführen als diesen, daß sie in demselben geboren sind. Der Anglicaner R. Fr. Littledale, der ein von Unwahrheiten und Entstellungen strotzendes Buch geschrieben hat, welches den ausgesprochenen Zweck verfolgt, jene Anglicaner, die sich der katholischen Kirche anschlie-

[1]) Ein französischer Gesandter in England wurde, als er sich eben von einer tödtlichen Krankheit erholt hatte, von einigen Hofleuten gefragt, ob es ihn nicht würde betrübt haben, unter „Ketzern" zu sterben und neben ihnen begraben zu werden. „Nein", antwortete er, „ich hätte nur befohlen, die Gruft ein wenig tiefer zu graben, und dann hätte ich mich bei Katholiken gefunden". Passender konnte er jenen Herren nicht beweisen, daß ihre Religion neu und folglich falsch sei, da die wahre bis zu Christus und den Aposteln hinaufsteigen muß.

ßen möchten, von dem Schritte zurückzuhalten, bemerkt gleich im Eingange, die Religion wechseln sei etwas überaus Ernstes, ja etwas Furchtbares, um was immer für eine Religion es sich handele: oberflächlich betrachtet sehe das aus, wie eine Empörung gegen Gottes Willen, „da wir in unserm ersten Glauben geboren und erzogen werden ohne jeden Act und jede Wahl von unserer Seite, gerade wie es Gott gefiel für uns zu bestimmen". Er will daher, vor dem Wechsel solle Jeder sich fragen, ob er durch denselben Gottes Willen wohl besser erfüllen werde, als durch Verharren auf der Stelle, die Gott ihm angewiesen. [1])

Freilich bei „oberflächlicher", und zwar sehr „oberflächlicher" Betrachtung sieht es so aus. In Wirklichkeit gestalten sich die Dinge anders. 1. Auch die Zeitgenossen des Heilandes waren in der Mosaischen, nicht in der christlichen Religion geboren, und doch ward das Urtheil der Verwerfung über sie gesprochen, weil sie zu dem Glauben, den Jesus ihnen verkündete, sich nicht bekannten. „Das aber ist das Gericht: daß das Licht in die Welt gekommen ist, und die Menschen die Finsterniß mehr liebten, als das Licht." Joh. 3, 19. — 2. Ja gäben Geburt und Erziehung ein Recht, in der einmal angenommenen, wenn auch falschen Religion zu verharren, so hätten auch unsere Vorfahren die Finsternisse des Heidenthums gegen das Licht des christlichen Glaubens nicht vertauschen müssen, und wir selbst wären noch in der Nacht des Heidenthums befangen. Denn wenn die Geburt im Irrthum ein Fingerzeig Gottes ist, daß man im Irrthum verharren solle, dann gilt dieses von jedem Irrthum. Uebrigens weiß ja ein Kind, daß Gott nicht Alles „bestimmt" oder verordnet, was geschieht oder was er zuläßt. Grundsätze, wie der genannte Anglicaner sie aufstellt, erinnern zu stark an Calvin's Verherbestimmung und an Muhamed's Fatalismus. — 3. Welche Ungerechtigkeiten ließen sich auf diese Weise nicht entschuldigen oder gar rechtfertigen! Dürfte wohl der Sohn das Vermögen, welches der Vater durch Ungerechtigkeiten erworben hatte, aus dem Grunde, weil er es geerbt hat, dem rechtmäßigen Eigenthümer vorenthalten? Oder hätte Gott weniger begründete Ansprüche auf unsern Glauben, als der rechtmäßige Eigenthümer auf sein Vermögen? — 4. Wer also im Irrthum ist, muß denselben, sobald er ihn erkennt, entsagen. Was ist klarer? Da der Glaube zur Seligkeit nothwendig ist, aber nicht jeder Glaube, sondern nur der von Christus gelehrte, selig macht, so verzichtet jeder, der diesen wahren Glauben von sich weiset, auf die Seligkeit. Wer auch wäre thöricht genug, selbst in weltlichen Wissenschaften den einmal angenommenen Irrthum nicht gegen die erkannte Wahrheit vertauschen

[1]) Plain reasons etc. n. I. u. II.

zu wollen? Der Grundsatz: „Ein ehrenwerther Mann wechselt seine Religion nicht" ist in seiner Allgemeinheit eine Thorheit und eine Gotteslästerung. Er ist eine Thorheit; denn was kann ungereimter sein, als die Erklärung, man müsse von vornherein die Wahrheit, wie sie sich immer zeigen möge, zurückweisen! Denjenigen, der in weltlichen Wissenschaften einen solchen Grundsatz aufstellte, würde man, um mit Graf de Maistre [1]) zu sprechen, ins Irrenhaus schicken. Jener Grundsatz ist zugleich eine Gotteslästerung; denn er enthält die Erklärung: Möge Gott offenbaren, was er wolle, ich bleibe bei dem, was ich einmal glaube, auch wenn es dem von Gott Geoffenbarten schnurstracks zuwiderläuft.

An einem Katholiken wäre der Glaubenswechsel gewiß etwas Verächtliches, ja ein Verbrechen. Denn da er keinen Grund hat, an der Wahrheit seines Glaubens auch nur zu zweifeln, so kann er noch weniger zu einer andern Religionspartei übergehen. Alle Beweise nämlich, welche für die Glaubwürdigkeit des Christenthums sprechen, stellen auch die Wahrheit der katholischen Kirche in das glänzendste Licht; und mit Recht kann die katholische Kirche, und nur sie, ihren Kindern zurufen: „Aendert Euern Glauben nicht!" Denn auch sie hat denselben niemals geändert. — Ganz anders aber verhält es sich mit den Gliedern einer andern Religionspartei. Mit welchem Rechte könnte eine solche die Ihrigen zum Festhalten an ihrer Glaubensmeinung auffordern? Sie ist ja mit dem Beispiele der Aenderung vorangegangen. [2]) Nothwendig muß jede Secte beim bloßen Gedanken ihres Abfalls von der Mutterkirche auf die Gewißheit, im Besitze des wahren Christenthums zu sein, verzichten und sich auf das Gebiet des Zweifels stellen. Namentlich gilt dieses vom Protestanten, der durch seine Religion zu unabhängiger Forschung, zu selbstständiger Bildung des Glaubens aus der heil. Schrift aufgefordert wird. Seine Religion gibt ihm von vornherein das Recht, das zu glauben, was er durch eigenes Forschen aufdecken mag, mithin auch an Allem zu zweifeln. Bei diesem Rechte aber kann man es ihm nicht verargen, wenn er ihr entsagt. Welcher Schimpf oder welche Schuld läge darin, wenn er unter Anwendung jenes Grundsatzes gefunden hätte, daß die katholische Kirche die wahre sei, und folglich ihrem Glaubensbekenntnisse sich anschlösse? — Der Katholik dagegen, dem ein unverbrüchliches Festhalten an den von seiner Kirche aufgestellten Lehren und die Ausschließung jedes Zweifels zur Pflicht gemacht ist, könnte nur unter Verletzung dieser Pflicht dem Zweifel sich hingeben und dem einmal angenommenen Glauben entsagen. — Ferner ist zu beachten, daß der Protestant, der zur katholischen Kirche übertritt, eigentlich keiner als Glaubenssatz früher angenommenen Lehre untreu wird; denn der Protestantismus verwirft nur eine Anzahl von Dogmen, während er einige wenige beibehält. Wenn der Protestant sich nun zum katholischen Glauben bekennt, so erklärt er, daß er Wahr-

---

[1]) Lettre à une dame protestante, sur la maxime qu'un honnête homme ne change jamais de religion.

[2]) Durchaus richtig war die Antwort, die ein zur katholischen Kirche übergetretener berühmter Schriftsteller (Graf Friedr. Stolberg) gab. „Ich sehe jene ungern", sagte zu ihm ein protestantischer Fürst, „die ihren Glauben wechseln." „Auch ich", antwortete jener; „denn hätten unsere Vorfahren vor dreihundert Jahren ihren Glauben nicht gewechselt, so hätte ich nicht nöthig gehabt, den meinigen zu wechseln und zum alten zurückzukehren."

heiten kennen gelernt hat, die er früher nicht als solche kannte. Die Entdeckung bisher nicht gekannter Wahrheiten aber ist nicht schimpflich, sondern ehrenvoll. Anders verhält es sich wiederum mit dem Katholiken, der seiner Kirche entsagt. Er bekennt, daß er etwas als untrügliche Wahrheit angenommen habe, was er nun für Irrthum halte. Seine Behauptung, sich geirrt zu haben, enthält mehr Beschämendes, als das Geständniß des Protestanten, die Wahrheit früher nicht gekannt, jetzt aber entdeckt zu haben. — Daher die Erscheinung, daß in jedem Jahrhunderte eine Reihe der achtungswerthesten, durch Rang, Talent und Wissenschaft ausgezeichnetsten Männer die Vorurtheile ihrer Secte abwarfen und oft unter den größten Opfern zur katholischen Kirche zurückkehrten. [1])

Nutzanwendung.

Ein katholischer Christ zu sein ist eine sehr große Gnade, für die wir Gott demüthigst danken und die wir eifrigst benutzen sollen. Denn da nur der wahre Glaube, den Christus gelehrt hat, uns Gott wohlgefällig machen kann, und derselbe nur in der von Christus gestifteten, d. h. der katholischen Kirche zu finden ist, so müssen wir es ohne Zweifel für eine sehr große Gnade ansehen, Kinder der katholischen Kirche zu sein, die allein uns den Weg zu unserm Ziele zeigen kann. Wir sollen daher die Kirche als unsere geistige Mutter ehren und uns gern an ihrer Hand durch das Leben führen lassen. Der katholische Glaube ist ja nach der Versicherung des heil. Augustin der größte Schatz, der zu finden ist. Dieses bewährt sich besonders in der Stunde des Todes, wo alle Täuschungen schwinden und die Wahrheit sich dem Menschen im vollsten Glanze zeigt. Die Erfahrung aller Jahrhunderte bezeugt, daß der Katholik bei Annäherung des Todes in keiner andern Religion, als der seinigen, zu sterben wünscht; dagegen weiß man auch, wie viele Protestanten in dieser verhängnißvollen Stunde zur katholischen Kirche zurückgekehrt sind.

Dir leuchtet also die Sonne der Wahrheit, welche die Finsterniß des Irrthums verscheucht und ein erfreuliches Licht auf den Pfad zum himmlischen Vaterlande wirft. O schließe ihrem beglückenden Strahl niemals das Auge! Du besitzest ja ein Gut, das alle Schätze umfaßt, nach denen das menschliche Herz

[1]) „Wir haben", so schreibt de Maistre in dem bereits angeführten Briefe an eine protestantische Dame, „wir haben in unserer Religion so große Listen, daß man Bücher daraus gemacht hat, in welchen Männer aufgezeichnet werden, die, hervorragend durch Rang, Wissenschaft und Talent, den Vorurtheilen der Secte und der Erziehung entsagt und der Wahrheit in der katholischen Kirche Zeugniß gegeben haben. Versuchen Sie, ich bitte, eine ähnliche Liste von solchen anzufertigen, die den Katholicismus abgeschworen haben, um in eine Secte zu treten . . . Ich berufe mich auf Sie selbst; Sie wollten Ihre Kinder dem entlaufenen Mönche nicht anvertrauen, der vor einiger Zeit hierher kam. Und doch handelte es sich nur darum, sie in der Geographie und Arithmetik zu unterrichten. Sie müssen eine tiefe Verachtung gegen ihn gehabt haben: aber es ist Ihnen nicht möglich, z. B. den Grafen Stolberg und die Fürstin Gallitzin zu verachten." — Wie zahlreiche, von Jedermann nur mit Achtung genannte Namen haben sich seither den beiden angeführten sowohl in Deutschland als namentlich in England angereiht! S. Dr. Andreas Räß, Bischof von Straßburg, Die Convertiten seit der Reformation. — Rosenthal, Convertitenbilder aus dem 19. Jahrh. — E. G. Kirwan Browne, The new Spring and the new Harvest. London 1882. — Der Protestant Moser trug kein Bedenken zu schreiben: „Ja, frei zu bekennen, ich habe an Personen jener Gattung, die aus Ueberzeugung (von Seelenverkäufern, die aus Ehrgeiz, Hunger oder aus anderer leiblicher Noth es thaten, ist die Rede nicht) katholisch wurden, mehr Treue vor Gott, mehr Reinheit des Lebens, mehr praktische Religion wahrgenommen, als unter solchen, die aus der katholischen zur protestantischen Kirche übergegangen sind."

sich nur sehnen kann. Der Erde nichtiger Tand wird einst verschwinden; die Freuden, die dich jetzt umgeben, werden einst vor den Schmerzen des Krankenlagers fliehen; ernst und düster tritt das Grab vor deine Seele, und Unruhe beengt deine Brust: zage nicht; das Licht des Glaubens verscheucht ja alle Finsternisse und spendet Trost in allen Leiden. Bleibe treu diesem Glauben und halte dich an den guten Rath, welchen Philipp Melanchthon seiner sterbenden Mutter gab. Dieser war zwar Luthers innigster Freund und thätigster Gehülfe in Verbreitung der neuen Irrlehre. Als aber seine Mutter auf dem Krankenbette ihn beschwor, ihr doch zu sagen, ob sie bei dem alten Glauben bleiben, oder den neuen annehmen solle, gab er ihr zur Antwort: „Bleibe du bei deinem alten katholischen Glauben; denn in der neuen Religion ist zwar leichter zu leben, aber in der alten ist besser zu sterben."

§. 15. Eigenschaften des Glaubens.

a. Der Glaube muß 1. allgemein sein.

Er ist allgemein, wenn wir nicht bloß Einiges, sondern Alles glauben, was uns die katholische Kirche zu glauben vorstellt.

1. Christus verpflichtete uns zum Glauben an die gesammte Offenbarung, als er den Aposteln den Auftrag gab: „Lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe." Matth. 28, 20. Der Glaube an die gesammte Offenbarung aber ist ein allgemeiner Glaube. Dieselbe Aufforderung liegt in den Worten: „Predigt das Evangelium allen Geschöpfen: wer nicht glaubt, der wird verdammt werden." Marc. 16, 15. 16. Soll das ganze Evangelium oder der Inbegriff der gesammten Heilslehre Allen gepredigt werden, so folgt, daß Alle auch zum Glauben an das ganze Evangelium verpflichtet sind, daß mithin der Glaube allgemein sein müsse.

2. Und in der That läßt sich nur ein allgemeiner Glaube denken. Denn warum glauben wir? Sicher deßhalb, weil wir wissen, daß das Zeugniß Gottes nur Wahrheit verbürgen kann, und weil wir die Nothwendigkeit erkennen, dem Ausspruche Gottes ehrfurchtsvoll unsern Verstand zu unterwerfen. Beide Gründe aber kommen für jeden Glaubenssatz, von dessen Offenbarung ich hinlänglich überzeugt bin, gleichmäßig in Anwendung. Wollte ich z. B. auf das Ansehen Gottes hin die ewige Belohnung der Gerechten wohl glauben, mich aber durch dasselbe Ansehen nicht zur Annahme einer ewigen Strafe für die Gottlosen bestimmen lassen, so würde ich unvermerkt das Zeugniß Gottes für den ersten Glaubenspunct ebenfalls als ungenügend erklären, weil es ja für beide Wahrheiten dasselbe ist. Wird das Ansehen Gottes in Einem Falle für nicht ausreichend erklärt, dann wird seine Gültigkeit oder Gottes Unfehlbarkeit überhaupt in Abrede gestellt; und von einem Beipflichten wegen Gott als der untrüglichen Wahrheit kann nicht mehr die Rede sein, wenigstens dann nicht, wenn man mit Ueber-

legung handelt. Oder wähnte Jemand, Gottes Weisheit und Heiligkeit verlange zwar ehrfurchtsvolle Annahme der ersten geoffenbarten Wahrheit, nicht aber der zweiten, dann hätte er keinen Grund mehr, warum er auch für jene erste Wahrheit eine demuthsvolle Unterwerfung als von der Weisheit und Heiligkeit Gottes geboten erachtete. Erkläre ich den Ungehorsam gegen Gottes Willen in Einem Falle für erlaubt, dann benehme ich ihm für jeden Fall die bindende Kraft. So zerstöre ich denn durch Zurückweisung eines einzigen als geoffenbart hinlänglich erkannten Satzes, wenigstens wenn ich mir über mein Verfahren Rechenschaft gebe, das Fundament für das ganze Glaubensgebäude.

Wir müssen daher im Allgemeinen oder einschlußweise Alles ohne Ausnahme glauben, ausdrücklich aber Alles das, was uns als geoffenbart bekannt geworden. Im Allgemeinen oder einschlußweise müssen wir deßhalb Alles glauben, weil wir stets bereit sein müssen, Gott die schuldige Ehrfurcht und Unterwerfung zu bezeugen; dieser Pflicht aber entzögen wir uns dann, wenn wir auch nur Eine geoffenbarte Wahrheit anzunehmen uns weigerten. Aus demselben Grunde müssen wir jede uns bekannt gewordene geoffenbarte Wahrheit ausdrücklich glauben; denn gelangt die Rede Gottes zu uns, so fordert die Gott schuldige Ehrfurcht auch Beistimmung. Gleichgültigkeit gegen dieselbe wäre ebensowohl sündhaft als förmliche Verweigerung der Unterwerfung, obschon letztere es in einem höhern Grade wäre. Verbrecherisch und thöricht zugleich wäre der Entschluß, etwa nur das glauben zu wollen, was man versteht. Verbrecherisch wäre er, weil er eine Aufkündigung des Gott schuldigen Gehorsams enthielte; thöricht, weil man wähnte, irgend welchen Glauben dann noch zu haben, wenn man nicht dem Ausspruche Gottes sich unterwerfen, sondern einzig seiner eigenen Einsicht folgen will, und weil man wenigstens stillschweigend andeutete, den ganzen Umfang der Wahrheit mit dem schwachen Funken des Verstandes beleuchten zu können.

3. Sobald die Kirche etwas zu glauben vorstellt oder sobald sie erklärt, etwas sei von Gott geoffenbart, haben wir die volle Gewißheit, daß Gott gesprochen und daß wir folglich zum Glauben verpflichtet sind. Das Ansehen der Kirche aber ist für jede Wahrheit, die sie zu glauben vorstellt, von gleich großem Gewichte, und deßhalb müssen wir jeder ihrer Entscheidungen mit derselben Bereitwilligkeit uns unterwerfen. Wollten wir einer kirchlichen Lehrentscheidung nur dann beistimmen, wenn sie uns recht und billig scheint, so sprächen wir aus, der Kirche sei überhaupt die Unfehlbarkeit nicht verliehen; wir hätten selbst keinen hinlänglichen Grund mehr, auch ihren übrigen Entscheidungen uns zu unterwerfen. Das über das Ansehen Gottes Gesagte findet Anwendung auf das Ansehen der Kirche. Mithin müssen wir Alles glauben, was die Kirche uns zu glauben vorstellt: im Allgemeinen oder einschlußweise Alles ohne Ausnahme; ausdrücklich alles das, was uns als eine von der Kirche vorgetragene Glaubenslehre bekannt ist.

b. Niemand steht es frei, von den geoffenbarten und durch die Kirche als Glaubenspuncte vorgetragenen Lehren einige als wesentliche anzunehmen, andere als unwesentliche zu verwerfen.

Die Glaubenslehren können nicht unterschieden werden in wesentliche, die man glauben, und in unwesentliche, die man verwerfen dürfe oder, obschon man sie als geoffenbart erkannt hat, zu glauben nicht verbunden sei.

Denn eine solche Unterscheidung widerstreitet 1. den Worten Christi: „Lehret sie Alles halten, was ich euch gesagt habe." Matth. 28, 20. „Prediget das Evangelium allen Geschöpfen; wer nicht glaubt, der wird verdammet werden." Marc. 16, 15. 16. Sagt Christus etwa: Wer das Wesentliche, die Hauptartikel, nicht glaubt, der wird verdammet werden? Nein; geradezu: „Wer nicht glaubt, der wird verdammet werden." Also wird jeder verdammet werden, der nicht glaubt, was die Apostel verkündigten; diese aber verkündigten Alles, was sie von Christus vernommen hatten. Deßhalb sagt der h. Johannes: „Jeder, der abweicht, und nicht in der Lehre Christi bleibt, hat Gott nicht." 2. Joh. 1, 9. Wer also die Lehre Christi nicht etwa einfachhin verwirft, sondern nur von ihr abweicht, kann schon deßhalb keinen Theil an Gott haben.

2. Eine solche Unterscheidung widerstreitet selbst dem Begriffe des Glaubens. Derjenige, der auch nur Einen ihm genugsam als göttliche Offenbarung vorgestellten Glaubensartikel läugnet, muß den göttlichen Glauben überhaupt zerstören. Denn jenen Einen Artikel, über dessen Offenbarung der Voraussetzung gemäß kein Zweifel obwaltet, kann er nicht läugnen, ohne, wie schon nachgewiesen wurde, die Wahrhaftigkeit Gottes selbst zu läugnen, also den Beweggrund des ganzen Glaubens zu verwerfen. (Ob. §. 8.) Wer aber den allen Artikeln gemeinsamen Beweggrund verwirft, zerstört nothwendig den Glauben überhaupt und entbehrt daher des zur Seligkeit unumgänglich nothwendigen Mittels.

3. Ohne Zweifel ist der, welcher sich einer schweren Sünde schuldig macht, nicht auf dem Wege zur Seligkeit. Dieser schweren Sünde aber macht sich der Mensch schuldig, sobald er Gott, der von ihm Glauben verlangt, den Gehorsam verweigert und so sein Ansehen verwirft. Eben das geschieht, wenn auch nur Ein Glaubensartikel verworfen wird. Ist der Unglaube überhaupt ein Verbrechen gegen Gottes unendliche Majestät, so ist es auch die Verwerfung bloß Eines Glaubensartikels. [1]) —

[1]) Von dieser Wahrheit zeigte sich die h. Franciska von Chantal als fünfjähriges Kind tief durchdrungen, als in ihrem Beisein ein vornehmer, von der neuen Irrlehre angesteckter Herr den Glaubenssatz von der wirklichen Gegenwart Christi im Altarssacramente angriff. Mit Lebhaftigkeit richtete sie an ihn die Worte: „Sie glauben nicht, daß Jesus Christus im Altarssacramente gegenwärtig ist. Dennoch hat er gesagt, daß er darin zugegen sei. Sie erklären ihn also für einen Lügner. Wenn Sie den König einer Lüge beschuldigt hätten, würde mein Vater Sie zum Tode ver-

4. Wer sagt uns, welche Glaubensartikel Wesentliches, welche nur Unwesentliches enthalten? Die Schrift bestimmt es nicht. Darf aber der Mensch selbst nach eigenem Gutdünken dieses für wesentlich, jenes für unwesentlich erklären, so wird mit der göttlichen Offenbarung schlimmer geschaltet, als mit was immer für menschlichen Gesetzen. Wohin sind die Protestanten mit dieser Unterscheidung in wesentliche und unwesentliche Artikel gekommen? Was ist bei ihnen aus der Glaubenslehre geworden?

5. Mit welchem Rechte auch wären jemals Irrgläubige aus der Kirche ausgeschlossen worden? Arius, Nestorius, Eutyches, alle Irrlehrer bis auf unsere Tage hätten behaupten können, ihre Abweichungen von der katholischen Lehre beträfen nur unwesentliche Puncte. Ohne Grund hätten auch die Märtyrer, um in keinem Puncte dem Glauben untreu zu werden, ihr Blut vergossen; ohne Grund so viele heil. Bischöfe im vierten Jahrhunderte für das Eine Wort consubstantialis (Einer Wesenheit) Kerker, Verbannung und Tod gelitten.

Man sucht sich daher vergebens zu beruhigen mit der Behauptung: in der Hauptsache stimmen Alle überein! Was immer von Gott zu glauben befohlen worden, das ist Hauptsache, weil es auf dem Ansehen Gottes beruht und weil man, ohne sich eines schweren Verbrechens schuldig zu machen, ihm den Gehorsam nicht verweigern kann. Von mehr oder minder wichtigen Glaubenswahrheiten kann man nur insofern sprechen, als einige von größerem Einflusse auf das christliche Leben sind, oder andern Wahrheiten gleichsam zum Stützpuncte dienen. Aus dem einen und dem andern Grunde könnte man z. B. der Lehre von der Menschwerdung eine größere Wichtigkeit beilegen und sie eine Fundamentalwahrheit nennen. Aber den Gegensatz zu einer solchen „fundamentalen" Wahrheit bildet nicht eine „gleichgültige oder indifferente", sondern eine „abgeleitete", oder eine weniger auf das Leben einwirkende Wahrheit.

c. Der Glaube muß 2. fest sein.

Er ist fest, wenn wir glauben, ohne im Mindesten zu zweifeln.

1. Diese Festigkeit ist dem Glauben wesentlich. Unser Glaubensact muß so fest sein, als der Beweggrund, auf dem er beruht, es verlangt. Der Beweggrund aber verlangt unbedingte und rückhaltslose Beistimmung, weil er die göttliche Wahrheit selbst ist und mithin jeden Schatten eines Irrthums ausschließt. Folglich muß auch unser Glaube über Alles fest sein und keinen Schatten eines Zweifels zulassen.

2. Nur einen derartigen Glauben kennt die heilige Schrift. Als der königliche Kämmerer die Taufe begehrte, sprach Philippus zu

urtheilt haben. Was haben Sie also von Gott zu erwarten, wenn Sie seinen Sohn einer Lüge beschuldigen?" Der Irrgläubige wollte den Kampf vermeiden und bot seiner jungen Gegnerin einige kleine Geschenke an. Das Kind warf dieselben ins Feuer mit den Worten: „Sehet, so werden Alle in der Hölle brennen, die nicht glauben wollen, was unser Herr gesagt hat."

ihm: „Wenn du glaubst von ganzem Herzen, so darf es geschehen." Apstg. 8, 37. Von ganzem Herzen glauben heißt: durchaus fest glauben. — „Ich weiß", sagt der Apostel, „an wen ich geglaubt habe, und bin überzeugt, daß er mächtig ist, meine Hinterlage zu bewahren für jenen Tag", d. h. mich für meine guten Werke am Tage des Gerichts zu belohnen. 2. Tim. 1, 12. Kein Zweifel an dem Worte und der Verheißung Gottes steigt im Apostel auf.

3. Nach der Lehre des Concils von Trient [1]) kann der Glaube nichts Falsches enthalten, d. h. der wirkliche, übernatürliche Glaubensact kann sich nie auf etwas Irrthümliches beziehen. Daraus folgt wiederum, daß er auch jeden Zweifel ausschließen oder über Alles fest sein müsse, weil da, wo kein Irrthum möglich ist, auch kein Zweifel stattfinden kann. Den Satz: der Theil ist nicht größer, als das Ganze, nehme ich deßhalb unbezweifelt an, weil ich weiß, daß hier kein Irrthum möglich ist. Das Gleiche gilt von jedem Glaubenssatze.

Der Glaube entnimmt also seine unbedingte Festigkeit aus dem innern Beweggrunde, auf dem er beruht, aus dem untrüglichen Ausspruche Gottes, nicht aus den Beweisgründen für das Dasein der Offenbarung, die man zuweilen die äußern Gründe nennt. Haben wir durch diese äußern Gründe oder durch die Beweise der Glaubwürdigkeit die moralische Gewißheit vom Dasein der Offenbarung erlangt, so glauben wir nicht mehr wegen dieser äußeren Gründe, die uns bloß zum Glauben führten, sondern wegen des untrüglichen Ausspruches Gottes selbst. In ähnlicher Weise kann Jemand durch die Furcht vor dem Tode und der ewigen Strafe veranlaßt werden, einen Act der Reue zu erwecken nicht aus dem Beweggrunde der ewigen Strafe, sondern aus dem der unendlichen Vollkommenheit und Güte Gottes. Die Furcht vor dem Tode und der Hölle war der äußere Antrieb, die Vollkommenheit und Güte Gottes der innere, eigentliche Beweggrund der Reue. Diese wäre dann vollkommen, obwohl der erste, äußere Antrieb nur unvollkommen war. Wäre aber dieser äußere Antrieb auch der eigentliche und einzige Beweggrund der Reue, dann bliebe sie gleich ihm unvollkommen. Wenden wir dieses auf den Glauben an! Wäre Jemand irgend eine geoffenbarte Wahrheit bloß wegen der äußern Beweggründe, etwa deßhalb, weil das Zeugniß so vieler Jahrhunderte für die Wahrheit derselben bürgt, anzunehmen bereit, so wäre dieses nicht ein göttlicher, übernatürlicher, sondern ein bloß menschlicher, natürlicher Glaube; denn er beruhete nicht auf dem eigentlichen Beweggrunde des göttlichen Glaubens. Sobald aber Jemand nicht wegen des menschlichen Zeugnisses, sondern wegen des göttlichen Ausspruches eine Wahrheit annimmt, ist der Glaube ein göttlicher. So leuchtet denn ein, daß, obschon die Beweise für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nur eine moralische Gewißheit geben, die Gewißheit des Glaubens doch größer ist, und daß der unbegründete Zweifel, den die Beweise der Glaubwürdigkeit zulassen, in den Glaubensact nicht mit hinübergeht. Hat der Verstand sich überzeugt, daß das Dasein der Offenbarung nur durch Scheingründe angestritten werden kann, so befiehlt der durch die göttliche Gnade unterstützte Wille eine so feste Beipflichtung oder einen so festen Glaubensact, als der göttliche Ausspruch selbst verlangt. [2]) Dieser den

[1]) Sess. 6. cap. 9.

[2]) Daß der Glaube auf dem Ansehen Gottes, und nicht auf Wundern und an-

Glauben gebietende Willensact ist in der Reihe der verschiedenen Acte jenes Glied, wodurch wir zu dem durchaus festen Beweggrunde des Glaubens gelangen. Indem also der Wille dem Verstande befiehlt, den Felsengrund des untrüglichen Ausspruches Gottes zu umklammern, bewirkt er, daß der Glaube fester sei als die äußern Beweggründe, die zu ihm führten. [1])

Der übernatürliche Glaubensact gibt daher in einem Sinne eine größere Gewißheit, als jede andere natürliche Kenntniß. Er beruhet auf der Urwahrheit, von der jede andere Wahrheit nur ein schwaches Bild ist. Deßhalb vermögen auch die scheinbar stärksten Gründe nichts gegen die Wahrheit einer geoffenbarten Lehre. Freilich kann zwischen der übernatürlichen und der natürlichen Wahrheit, zwischen dem Glauben und der Vernunft, die beide in Gott ihre Quelle haben, durchaus kein Widerspruch obwalten; so oft aber Glaube und Vernunft das Gegentheil zu sagen scheinen, müssen wir stets der Vernunft, nie dem Glauben mißtrauen, überzeugt, daß wohl der Mensch, nie Gott sich täuschen kann. So handelte Abraham, als ihm, obwohl in hohem Alter, ein Sohn verheißen ward. „Er zweifelte nicht an der Verheißung Gottes aus Mißtrauen, sondern war stark im Glauben; darum ward es ihm auch angerechnet zur Gerechtigkeit." Röm. 4, 20. 22. Mögen daher gegen irgend eine geoffenbarte Wahrheit Einwendungen vorgebracht werden, die wir nicht zu lösen wissen; unser Glaube kann nicht erschüttert werden, weil wir von vornherein die Gewißheit haben, daß die Einwendungen an und für sich nicht begründet sind und jedenfalls eine Lösung zulassen. [2])

---

dern Beweisen der Glaubwürdigkeit beruhe, sprach der h. Ludwig, König von Frankreich, bei einem bekannten Vorfalle aus. Als er in seine Privatkapelle gerufen wurde, um eine wunderbare Erscheinung zu sehen, welche bei der Messe stattfand, weigerte er sich dahin zu gehen, indem er sagte, er danke Gott, daß er an das heil. Sacrament glaube, und alle Wunder in der Welt würden nicht bewirken können, daß er es fester glaube; auch wünsche er nicht ein einziges zu sehen, damit er dadurch nicht die besondere Gnade unsers Herrn verscherze, welche jenen verheißen sei, die nicht gesehen und doch geglaubt haben.

[1]) Innocenz XI. verwarf den Satz: „Der Wille kann nicht bewirken, daß die Beistimmung des Glaubens in sich selbst fester sei, als das Gewicht der Gründe, die zur Beistimmung antreiben, verdient." Unter jenen Gründen verstanden die Vertheidiger des Satzes die äußern Gründe oder die Beweise für die Glaubwürdigkeit. Viva, damnatae theses. P. II.

[2]) Wie oft findet nicht zwischen zwei Wahrheiten der natürlichen Ordnung ein scheinbarer Widerspruch statt, der erst bei tieferm Eindringen in dieselben gelöset wird! „Nehmen wir an", schreibt Graf de Maistre, „es wäre durch eine hinreichende Uebereinstimmung geschichtlicher Zeugnisse erwiesen, daß Archimedes die Flotte des Marcellus mit einem Brennspiegel verbrannt habe: so verschwinden alle Einwürfe der Geometrie. Mag sie immerhin sagen: „Aber wissen Sie denn nicht, daß jeder Brennspiegel die Sonnenstrahlen zum vierten Theile des Diameters seiner Sphäricität vereinigt; daß Sie den Brennpunct nicht entfernen können, ohne die Hitze zu vermindern, wenn Sie den Spiegel nicht in zureichendem Verhältnisse vergrößern, und daß, wenn Sie der Römischen Flotte die geringstmögliche Entfernung geben, der Brennspiegel, der sie zu verbrennen im Stande sein sollte, nicht kleiner hätte sein dürfen, als die Stadt Syrakus? Was haben Sie mir darauf zu erwidern? — Ich würde ihr antworten: „Ich habe zu erwidern, daß Archimedes die Römische Flotte mit einem Brennspiegel verbrannt hat." Nachher kommt Kircher und erklärt mir das Räthsel: er findet wieder den Spiegel des Archimedes (tulit alter honores), und im Staube der Bibliotheken vergrabene Schriftsteller gehen aus demselben hervor, um dem Genie dieses neuern Gelehrten Zeugniß zu geben: ich werde Kircher sehr bewundern, ich werde ihm sogar danken, indessen ich bedurfte seiner nicht, um zu glauben. — Man sagte einst dem berühmten Copernicus: „Wenn Ihr System wahr wäre, so würde die Venus ihre Phasen haben wie der Mond; sie hat indessen keine, mithin fällt die ganze neue Theorie zusammen." Das war gewiß im strengsten Sinne ein mathematischer Einwurf. Nach einer alten Tradition soll er

Dieses unerschütterliche Festhalten am Worte Gottes trotz aller scheinbaren Widersprüche verleihet dem Glauben jene hohe Verdienstlichkeit, die ihm in der h. Schrift so oft beigelegt wird. [1])

d. Der Katholik ist demnach nicht berechtigt, seinen aus der Lehre der Kirche geschöpften Glauben in Zweifel zu ziehen und so lange einzustellen, bis er den wissenschaftlichen Beweis für die Wahrheit seines Glaubens vollendet habe.

I. Man könnte meinen und hat gemeint, weil die in der Jugend oder gar im Kindesalter von uns aufgefaßten Gründe oder Beweise für das Bestehen einer Offenbarung nicht durchaus stichhaltig seien, deßhalb sei es erlaubt oder gar rathsam, im reifern Alter den Glauben so lange aufzugeben, bis man das Bestehen der Offenbarung in einer diesem Alter entsprechenden Weise begründet habe. Denn es scheint ja nicht vernünftig, zum Glauben sich bestimmen zu lassen durch Gründe, die dem Kinde, aber nicht dem Jünglinge oder dem Manne genügen. Auch scheint Gott zum Glauben denjenigen nicht verpflichten zu wollen, dem die für das Dasein einer Offenbarung zeugenden Gründe bisher nicht vorgelegt worden. Ein Solcher scheint in derselben Lage zu sein wie ein Heide, der von der Offenbarung bisher keine Gewißheit erlangt hat. — Allein daß dem nicht so sei, geht aus mehreren Gründen hervor.

1. Wie soeben gezeigt wurde, muß unser Glaube durchaus fest sein. Wer aber seinen Glauben einstweilen einstellt, weil er den für die Offenbarung sprechenden Gründen nicht traut, wer ihn freiwillig

---

geantwortet haben: „Ich muß gestehen, ich weiß darauf keine Antwort; aber mit Gottes Gnade wird man schon eine Antwort finden.“ In der That fand „durch Gottes Gnade“ (jedoch nach dem Tode des großen Mannes) Galiläi das Fernrohr, welches ihn die Phasen sehen ließ, so daß der unauflösbare Einwurf die Vollendung des Beweises ward. Dieses Beispiel liefert einen Beweis, der mir in religiösen Untersuchungen von der größten Stärke zu sein scheint, und ich habe mich seiner mehr als einmal mit Vortheil gegen einige unbefangene Geister bedient.“ Abendstund. 4. Gesp.

[1]) Ein schönes Beispiel von dieser Glaubensfestigkeit gab der aus den Albigenserkriegen bekannte Simon von Montfort. Mit Bewunderung erzählte von diesem der h. König Ludwig, man sei einmal zu ihm geeilt und habe ihn aufgefordert, er möge kommen, um den Leib des Herrn zu sehen, der zum Erstaunen Aller in den Händen eines Priesters ganz zu Fleisch und Blut geworden, d. h. in seiner eigenen Gestalt sichtbar sei. Da habe der Graf geantwortet: „Gehet ihr Andern hin, die ihr zweifelt: ich für meinen Theil glaube fest und zweifle nicht . . . Und darum hoffe ich, im Paradiese eine Krone mehr zu erhalten, als die Engel selbst.“ Montalembert, Leben der h. Elisabeth. 28. Cap.

Einen nicht weniger hervorstechenden Beweis von Glaubensfestigkeit gab der h. König Ludwig selbst. Als er, dem Tode schon nahe und im Begriffe, die h. Wegzehrung zu empfangen, vom Priester gefragt wurde, ob er glaube, daß in der kleinen Hostie der Sohn Gottes zugegen sei, da raffte er seine ganze Kraft zusammen und sprach mit lauter Stimme: „Das glaube ich mit solcher Festigkeit, als wenn ich ihn so gegenwärtig sähe, wie die Apostel ihn gen Himmel auffahren sahen.“ Scaramelli, direct. ascet. tr. 4.

in Zweifel zieht, um zu prüfen, ob er sich ihm hingeben wolle oder nicht, der hat sicher keinen festen Glauben.

2. Die Glaubenspflicht erstreckt sich über das ganze Leben, so daß wir in keinem Augenblicke ihr zuwiderhandeln dürfen und stets bereit sein müssen, einen Glaubensact zu erwecken, wenn eine besondere Veranlassung dazu gegeben wird; denn obschon wir nicht verpflichtet sind, jeden Augenblick einen Glaubensact zu erwecken, so müssen wir doch stets dazu bereit sein, weil jeden Augenblick eine Veranlassung dazu gegeben werden kann. Eine solche Veranlassung wäre z. B. eine schwere Versuchung, die wir nicht anders überwinden könnten als durch einen Glaubensact oder andere den Glauben voraussetzende Acte. Nun aber ist der, welcher in besagter Weise seinen Glauben einstellt, zur Erweckung des Glaubens keineswegs bereit; seine Stimmung ist folglich eine dem Willen Gottes widerstreitende, eine sündhafte. Noch mehr ist dieses dann der Fall, wenn, was ohne Zweifel oft geschieht, die Gnade ihn zum Glauben anregt.

3. Jeder Gläubige ist zu Vielem gehalten, was er ohne Glauben nicht erfüllen kann. Dahin gehört das Bekenntniß des Glaubens bei vorkommenden Gelegenheiten und der Empfang der h. Sacramente. Darf Jemand seinen Glauben einstellen, so ist er auch nicht verpflichtet ihn zu bekennen, und er ist nicht verpflichtet der Kirche, welche den Empfang der h. Sacramente vorschreibt, Gehorsam zu leisten. Beides aber ist gegen den ausdrücklichen Befehl Christi.

4. Ohnehin hat der Katholik keinen Grund, seinen Glauben einstweilen in Frage zu stellen oder in Zweifel zu ziehen. Denn warum zweifelte er? Sicher kann er nicht so gestimmt sein, nur das annehmen zu wollen, was dem Lichte der Vernunft an sich als wahr erscheint. Denn wir glauben ja nicht deßhalb, weil wir die Wahrheit eines Satzes in sich selbst erkennen, sondern deßhalb, weil die Wahrheit desselben durch den göttlichen Ausspruch verbürgt wird. Noch weniger dürfte Jemand Bedenken tragen, ob etwa Gott eine Unwahrheit offenbaren könne. Aber auch über die Thatsache, daß Gott gesprochen hat, kann, wie mehrmal schon gezeigt worden, kein vernünftiger Zweifel obwalten, weil die so zahlreichen Beweise für die Glaubwürdigkeit und das göttliche Ansehen der Kirche völlige Gewißheit geben und die göttliche Gnade zur Ueberwindung jeder Bedenklichkeit uns beständig anregt und stärkt. Je näher man jene Beweise betrachtet, desto einleuchtender werden sie sein. Kurz! So lange kein vernünftiger Grund zu zweifeln vorhanden ist, muß jeder Zweifel eine Thorheit, hier aber ein Verbrechen genannt werden. Ueberdieß nehme der Katholik, wenn sich irgend ein Zweifel ihm aufdringen wollte, seine Zuflucht zum Gebet. Der göttliche Geist, welcher schon in der Taufe seiner Seele den

Glauben eingoß und denselben im Sacramente der Firmung stärkte, wird ihm seine fernere Gnade und Erleuchtung nicht versagen.

Dem Katholiken also ist nur insofern eine Prüfung seines Glaubens gestattet, daß er, ohne im Mindesten in einen Zweifel einzuwilligen oder seinen Glauben einzustellen, die Beweise für die Wahrheit der Religion oder der Kirche tiefer zu ergründen sucht. Eine solche Prüfung des Glaubens ist eigentlich nur ein tieferes Eindringen in die Wahrheit desselben. Weit entfernt, daß dieses an und für sich den Glauben aufhebe oder schwäche, zeigt es einerseits, soviel möglich, wie die geoffenbarten Wahrheiten der Vernunft gemäß sind, wenigstens ihr nicht widersprechen; andererseits wie stark die Gründe sind, welche das Dasein der Offenbarung verbürgen. Diese Weise den Glauben zu prüfen gewährt uns den zweifachen Vortheil, daß wir für uns selbst eine allseitigere Kenntniß unserer Religion gewinnen und zugleich in Stand gesetzt werden, „jedem, der uns fragt, Rechenschaft geben" zu können. 1. Petr. 3, 15.

II. Was für den Katholiken in Folge seiner Stellung zur Offenbarung unstatthaft und unerlaubt ist, dazu wird der Protestant, der nicht von einer äußern, unfehlbaren Auctorität die Glaubenslehren empfängt, sondern durch freies und selbstständiges Forschen in der heil. Schrift dieselben auffinden soll, geradezu aufgefordert. Er soll jeden Satz prüfen, um den Sinn desselben zu ermitteln, und wird daher, wenigstens wenn er dem Grundsatze des Protestantismus gemäß verfährt, mit dem Zweifel seine Forschung beginnen und fortsetzen. Sprechen doch protestantische Theologen den Grundsatz aus, „die Auslegung (der h. Schrift) müsse im höchsten Grade unbefangen sein, d. h. der Exeget dürfe keinem Systeme irgend einen Einfluß auf seine Ansicht verstatten, er dürfe weder orthodox noch heterodox, weder Supernaturalist noch Rationalist sein". [1]) Ja er wird es meistens nicht über den Zweifel hinausbringen, weil er gegründete Ursache hat zu fürchten, was er heute als gewiß umfaßt, werde ihm morgen unhaltbar scheinen. Muß nun dieser Grundsatz der freien Forschung überhaupt schon zu Zweifeln anregen, so werden diese bald um so begründeter erscheinen, wenn er bedenkt, daß es seiner Religionspartei vom Anfange an bis auf diese Stunde an der Rechtmäßigkeit gebrach. Denn der Abfall und die anfängliche Empörung gegen die von Christus und den Aposteln herstammende Mutterkirche kann durch keinen, auch noch so langen Besitz in einen rechtmäßigen Zustand übergehen, weil gegen die göttliche Auctorität keine Verjährung möglich ist. Der Protestant also

[1]) So der Verfasser des „Melanchthon redivivus oder der ideale Geist des Christenthums". Leipzig 1837. §. 74.

muß seinen Glauben prüfen, weil auf den ersten Anblick klar wird, daß er der Prüfung bedarf; aus dem umgekehrten Grunde aber ist der Katholik nicht verpflichtet, den seinigen zu prüfen, um sich von der Wahrheit desselben zu überzeugen.

III. Hier zeigt sich auch, daß die Beweisgründe für die Glaubwürdigkeit, die einem katholischen und einem protestantischen Kinde an die Hand gegeben werden, nicht durchaus dieselben sind, obschon beide sich zunächst durch das Ansehen der betreffenden Eltern und Lehrer leiten lassen. Das Ansehen der katholischen Eltern läßt sich zurückführen auf das Ansehen der gesammten bis auf die Apostel zurückreichenden Christenheit: es ist in sich selbst (objectiv) ein vollgültiger Beweis: das Ansehen der protestantischen Eltern und des protestantischen Lehrers ist aus dem entgegengesetzten Grunde ein in sich mangelhafter Beweis. Das wird auch dem über das Ansehen der Eltern und des Lehrers nachdenkenden Kinde allmählich kundwerden.

Das Gesagte findet seine Bestätigung in der folgenden Entscheidung des Vaticanischen Concils: „Wenn Jemand sagt, die Lage der Gläubigen sei dieselbe als die derjenigen, welche zum allein wahren Glauben noch nicht gelangt sind, so daß die Katholiken einen gerechten Grund haben können, den Glauben, welchen sie unter der Lehrthätigkeit der Kirche schon angenommen, bei Einstellung der Beipflichtung in Zweifel zu ziehen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und der Wahrheit ihres Glaubens vollendet haben, der sei im Banne." [1])

e. Unzulässig und mit der Festigkeit des Glaubens unvereinbar ist die Annahme, „es sei möglich, daß den von der Kirche vorgestellten Glaubenslehren dereinst dem Fortschritte der Wissenschaft gemäß ein Sinn gegeben werden müsse, der verschieden sei von dem, welchen die Kirche festhielt und festhält."

Was wir als unzulässig und mit der Festigkeit des Glaubens unvereinbar bezeichnet haben, wird vom Concil im Vatican unter dem Anathem verworfen. [2])

[1]) Const. I. in cap. 3. can. 6. Si quis dixerit, parem esse conditionem fidelium atque eorum, qui ad fidem unice veram nondum pervenerunt, ita ut catholici justam causam habere possint, fidem quam sub Ecclesiae magisterio jam susceperunt, assensu suspenso in dubium vocandi, donec demonstrationem scientificam credibilitatis et veritatis fidei suae absolverint, a. s. Vergl. das Breve Gregor's XVI. (26. Sept. 1835), worin die Werke des Hermes verworfen werden. Concil. provinc. Colon. a. 1860 p. 13.

[2]) Constit. I. in cap. 4. can. 3. S. q. d. fieri posse, ut dogmatibus ab Ecclesia propositis aliquando secundum progressum scientiae sensus tribuendus sit alius ab eo, quem intellexit et intelligit Ecclesia, a. s. Vergl. Pii papae IX Breve de libris et doctrina Guentheri ad Cardinalem archiep. Colon. an. 1857. Denzinger, Enchiridion symbolorum et definitionum.

1. Offenbar vernichtet jene Annahme den Gott schuldigen Glauben, weil sie seine Festigkeit vernichtet. Es ist ja unmöglich, daß einen festen Glauben derjenige habe, der sich sagt, was er glaubt, sei vielleicht unwahr, der folglich an der Wahrheit des zu Glaubenden zweifelt. Wer nun behauptet, das Dogma in dem Sinne verstanden, in welchem er und die Kirche es bisher verstanden haben, sei dereinst, wenn die Wissenschaft größere Fortschritte gemacht, vielleicht aufzugeben, der behauptet, das Dogma in diesem Sinne verstanden sei vielleicht falsch und ein anderer Sinn sei wahr. Wenn aber das in diesem Sinne verstandene Dogma falsch ist, dann ist das Dogma oder die Lehre selbst falsch. Denn das Dogma besteht ja nicht in Worten, sondern in dem durch Worte ausgedrückten Sinne. Ein Dogma aber, das als vielleicht falsch angesehen wird, kann unmöglich fest und unzweifelhaft geglaubt werden.

2. Dieselbe Ansicht vernichtet den der Kirche schuldigen Glauben. Dieser nämlich beruhet auf der Annahme, daß die Kirche eine untrügliche Lehrauctorität besitze. Offenbar kann diese Annahme nicht mehr bestehen, sobald die Möglichkeit behauptet wird, die Kirche könne durch die Fortschritte der Wissenschaft einmal genöthigt werden, ihre Glaubenslehren in einem andern, von dem früher anerkannten verschiedenen Sinne zu erklären.

3. Selbst der Begriff der Offenbarung wird durch jene Ansicht aufgehoben und die Offenbarung in eine Vernunftlehre verwandelt. Ohne Zweifel ist eine von Gott gegebene, auf seinem Ansehen beruhende Lehre in dem Sinne zu verstehen, in welchem sie von Gott geoffenbart und der Kirche anvertraut worden; denn annehmen, die Lehre könne in dem von Gott gegebenen und der Kirche anvertrauten Sinne verstanden falsch sein, hieße Gott des Irrthums oder der Lüge zeihen. Wenn dennoch die Lehre in dem Sinne, in welchem sie bisher von der Kirche verstanden wurde, falsch ist, dann ist sie nicht geoffenbart; sie ist vielmehr ein Erzeugniß des menschlichen Verstandes, das, wie jedes andere philosophische System, berichtigt oderdoch umgestaltet wird. Auch das Vaticanische Concil deutet an, daß eine Fälschung des Begriffs der Offenbarung die Quelle des hier besprochenen Irrthums ist. Denn nachdem es gesagt, die Glaubenslehre sei nicht eine philosophische durch menschliche Verstandesthätigkeit zu vervollkommnende Erfindung, zieht es den Schluß: „deßhalb ist jener Sinn der h. Dogmen beständig festzuhalten, welchen die Kirche einmal festgestellt hat, und ist von diesem Sinne, unter dem Scheine und dem Namen eines tiefern Verständnisses, niemals abzuweisen.“ [1]) Daß eine falsche

[1]) Ibid. c. 4. Hinc sacrorum quoque dogmatum is sensus perpetuo est reti-

Auffassung der Offenbarung in der That die Quelle jenes Irrthums sei, zeigt der protestantische Rationalismus, der die Wandelbarkeit oder, wie er sich ausdrückt, die „Perfectibilät" des Christenthums als Grundsatz aufstellt und somit zu den alten Irrlehren der Gnostiker und Montanisten zurückkehrt. [1])

So unzuläßig es ist, den Dogmen einen von dem frühern verschiedenen und ihm entgegengesetzten Sinn unterstellen zu wollen, ebenso zuläßig ist es, den ursprünglichen Sinn der Dogmen immer besser zu erfassen, allseitiger und tiefer zu begründen und von ihm aus immer mehr Wahrheiten zu erkennen; mit andern Worten: die Glaubenswahrheit in sich selbst (objectiv) ist unwandelbar und keiner Vervollkommnung fähig, die Erkenntniß der Glaubenslehre kann fortschreiten wie in jedem Einzelnen, so in der Gesammtheit. Das Concil vom Vatican hebt diesen Unterschied und die Möglichkeit eines Fortschrittes in der Erkenntniß hervor unter Hinweisung auf die meisterhafte Auseinandersetzung des h. Vincenz von Lerin, der, nachdem er die Nothwendigkeit bewiesen, an der ursprünglichen Lehre festzuhalten, sich den Einwurf macht: „Vielleicht sagt man: Soll denn kein Fortschritt in der Religion stattfinden dürfen?" Er unterscheidet zwischen der Umwandlung der Glaubenslehren selbst und dem bessern Verständnisse derselben, und zeigt, daß in letzterm ein Fortschritt möglich sei. [2]) In der That sind, besonders wenn das Auftreten von Irrlehren es erheischte, viele Glaubenslehren von den h. Vätern und den Theologen mehr und mehr beleuchtet und dem Verständnisse näher gebracht worden. Wie wenig ein h. Augustin und andere Väter, insbesondere die scholastischen Theologen vom h. Anselmus angefangen bis nach den Zeiten des Tridentiner Concils, jenes tiefere Eindringen in die Glaubenslehren mit den Grundsätzen des Glaubens und der Kirche unvereinbar fanden, zeigen ihre Werke voll der tiefsinnigsten Untersuchungen.

f. Der Glaube muß 3. lebendig sein.

Er ist lebendig, wenn wir nach demselben leben, d. h. das Böse meiden und das Gute thun, wie es der Glaube vorschreibt. Der Glaube kann fest sein, ohne doch lebendig zu sein. Die Festigkeit bezieht sich auf den Verstand und bezeichnet die zweifellose Hingebung desselben an die Wahrheit, wie denn der Glaube ein Act des Verstandes ist. Die Lebendigkeit ist dem Willen eigen und bezeichnet den Eifer und die Entschiedenheit, mit der man alles vom Glauben Geforderte ausführt. Zuweilen versteht man unter Lebendigkeit oder vielmehr Lebhaftigkeit des Glaubens die Innigkeit oder Wärme des Gefühls, mit der man die Glaubenslehren umfaßt, also den Eindruck, den sie auf das Herz machen. Dieser lebhafte Eindruck kann und soll bewirken, daß auch der Wille sich zum Handeln entschließe, und folglich der Glaube lebendig im eigentlichen Sinne werde.

1. Daß der Glaube lebendig oder wirksam sein müsse, folgt

nendus, quem semel declaravit Sancta Mater Ecclesia, nec unquam ab eo sensu, altioris intelligentiae specie et nomine, recedendum.

[1]) Wegscheider, Instit. theol. §. 27. — [2]) Commonitor. c. 23.

schon aus seiner Natur und Bestimmung. Der Glaube ist eine Leuchte, welche uns den Weg zu unserm Ziele zeigt. Wenig würde es uns nützen, den Weg zu kennen, wären wir nicht entschlossen, ihn zu betreten, d. h. die Vorschriften des Glaubens zu erfüllen. Der Glaube ist eine in unser Herz gesenkte Wurzel, aus welcher der Baum der Tugend und Gerechtigkeit emporsprossen soll. Wenig nützt die Wurzel, wenn sie niemals Keime und Sprossen treibt. Der Glaube muß also, um lebendig zu sein, wirksam in uns werden. Aber nicht wegen jedweder Wirksamkeit kann er lebendig genannt werden, wie auch nicht jede Art guter Werke für den Himmel verdienstlich ist. Verdienstlich sind nur solche Werke, die wir im Zustande der Gnade wirken, und lebendig im vollen Sinne ist nur jener Glaube, der, mit der Liebe verbunden, wirksam ist. Durch die Liebe wird der Glaube belebt, wie auch nur jener Leib, der, mit der Seele als dem Lebensprincip verbunden, von ihr zu äußern Wirkungen angetrieben wird, lebendig ist.

2. Nur der durch die Liebe beseelte Glaube führt zur Seligkeit. So lehrt der Apostel: „In Christo gilt der Glaube, der durch Liebe wirksam ist." Gal. 5, 6. Nur derjenige, der glaubt und seinen Glauben durch Werke der Liebe Gottes und des Nächsten bethätigt, hat Werth vor Christus. Ein lebendiger, von Liebe beseelter Glaube nämlich wird sich bald in Werken äußern, wie auch das Leben der Seele in seinen Wirkungen sich kundgibt: er wird gute Werke erzeugen. [1])

Wenn man dagegen zwar glaubt, aber nicht lebt und Gutes wirkt, wie der Glaube vorschreibt, so ist derselbe todt und kann uns nicht vor der ewigen Verdammung schützen. — Todt ist jener Leib, der von der Seele, dem Lebensprincip, getrennt ist und daher sein Leben durch die gewöhnlichen Lebensverrichtungen nicht mehr äußert. Dem gemäß ist auch jener Glaube todt, der, mit Liebe nicht verbunden, auch keine Früchte der Liebe erzeugt. „Gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne Werke todt." Jac. 2, 26. Denn wäre er von Liebe durchdrungen, so würde sich diese auch bald in Handlungen äußern, wie auch das Leben des Leibes, wenn es vorhanden ist, sich kundzugeben pflegt. Ein solcher todter Glaube kann uns die Seligkeit nicht erwerben. „Wenn ich alle Glaubenskraft hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts." 1. Cor. 13, 2. Ohne Liebe also haben wir keinen innern Werth vor Gott; denn die aus dem Glauben hervorgehende Liebe macht uns eigentlich zu Jüngern Jesu. „Daran werden Alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zu einander habt." Joh.

[1]) Vgl. die Abhandl. von der Gnade. (4. Bd.)

13, 35. Insofern der Glaube ohne die Liebe nicht zur Seligkeit führt, kann man sagen, der Glaube ohne die Liebe sei nutzlos, d. h. nutzlos für die Seligkeit selbst. In diesem Sinne schreibt der h. Augustin: „Den Glauben macht nur die Liebe nützlich; wohl kann der Glaube ohne Liebe bestehen, aber nicht nützen." [1])

g. Jedoch bleibt der Glaube an und für sich, auch wenn er todt ist, immer ein unschätzbares Gut.

Diese Wahrheit ist besonders jenen gegenüber zu betonen, welche auf den Glauben oder auf die Religion oder die „Confession", wie sie sich ausdrücken, wenig Gewicht legen, desto mehr Werth aber der „Sittlichkeit" beimessen. Als wenn bei den Glaubenslosen viel „Sittlichkeit" zu erwarten wäre, oder eine Sittlichkeit, wie sie zur Seligkeit nothwendig ist! Wie immer wir den Glauben betrachten, er ist an und für sich ein hohes Gut.

Denn 1. obschon er nicht unmittelbar, ohne die Werke, zur Seligkeit führt, so ist er doch, wie das Concil von Trient [2]) sich ausdrückt, „der Anfang und die Grundlage des Heils und die Wurzel der Rechtfertigung", also insofern immer ein theilweises Mittel der Seligkeit. Nur muß auf dieser Grundlage weiter gebaut, der noch todte Leib durch den göttlichen Hauch der heilig machenden Gnade belebt werden, und in die erstorbene Wurzel muß der Himmelssaft der Liebe dringen: alsbald wird das Gebäude des Heils dastehen; das von Gott beseelte Wesen wird seine Thätigkeit äußern, der erstarkte Baum wird wieder Blüthen treiben und Früchte spenden. Wo aber der Glaube fehlt, da ist nicht einmal eine Grundlage vorhanden, kein Leib, dem die Seele, keine Wurzel, der Lebenskraft mitgetheilt werden könnte. Behaupten, der Glaube an und für sich, so lange er ohne die Liebe und ohne die Werke ist, habe keinen Werth, heißt demnach behaupten, die Grundlage des Gebäudes habe keinen Werth.

2. Der Glaube ist auch deßhalb ein hohes Gut, weil er die Erfüllung eines göttlichen Gebotes ist. Wer glaubt, fügt sich dem göttlichen Willen wenigstens insofern, daß er seinen Verstand Gott unterwirft. Wer den Glauben zurückweiset, erklärt, daß er zu dieser Unterwerfung nicht bereit ist. Daher das Wort des Heilandes: „Wer an ihn (den Erlöser) glaubt, der wird nicht gerichtet; wer aber nicht glaubt, der ist schon gerichtet, weil er an den Namen des eingebornen Sohnes Gottes nicht glaubt." Joh. 3, 18. Wer den ihm dargebotenen Glauben nicht hat, der ist schon gerichtet, weil er nicht glaubt;

[1]) De trin. l. 15. c. 18. — [2]) Sess. 6. cap. 8.

wer aber seinem Glauben nicht gemäß lebt, der wird erst seiner Werke wegen gerichtet werden.

3. Ein hohes Gut ist ohne Zweifel Alles, was durch die Gnade im Menschen hervorgebracht wird; denn die Gnade ist nicht nur ein göttliches Geschenk, sondern ein Geschenk durchaus höherer Ordnung. Nun ist der Glaube an und für sich eine Frucht der göttlichen Gnade, die den Verstand des Menschen erleuchtet und seinen Willen bewegt, daß er freiwillig den Glauben annimmt. Denn Alles, was die h. Schrift über die Nothwendigkeit der Gnade zum Glauben lehrt, gilt vom göttlichen Glauben an sich, auch abgesehen von der Liebe und den Werken. S. die Abhandlung von der Gnade im 4. Bande.

Das Vaticanische Concil hielt die katholische Lehre vom hohen Werthe des Glaubens aufrecht, indem es erklärte: „Der Glaube an und für sich, auch wenn er nicht durch Liebe wirksam ist, ist ein Geschenk Gottes, und seine Bethätigung (actus ejus) ist ein zum Heile gehöriges Werk, durch das der Mensch Gott selbst freien Gehorsam leistet, indem er seiner Gnade, der er widerstehen könnte, beistimmt und mit ihr mitwirkt." [1])

Ein Mensch ohne Glauben ist also an und für sich in einem noch weit schlimmern Zustande als jener, der seinem Glauben zuwider handelt; denn ist diesem sein Glaube auch nicht der Schlüssel des Himmels selbst, so öffnet er ihm doch die Schatzkammer der reichlichsten Gnadenmittel, durch welche er zum Himmel gelangen kann. [2]) Aber viel schwerer ist allerdings die Verantwortlichkeit eines Christen, der die ihm verliehene Gnade des Glaubens nicht benützte, als die eines Heiden, dem das h. Evangelium nie verkündet worden ist, oder eines Irrgläubigen, der unbewußt und schuldlos irret.

---

[1]) Const. 1. cap. 3.

[2]) Das war der Grund, weßhalb der Abt Agathon alle Verbrechen, nur nicht den Unglauben, sich vorwerfen ließ. Wie wir in der Geschichte der Väter lesen, wollten einige Mönche die tiefe Demuth dieses Mannes, die überall bewundert wurde, einst auf die Probe stellen. Sie begaben sich zu ihm und sprachen: „Was für ein Leben führst du doch? Ueberall hört man Klagen über deinen Stolz: du verachtest Alle und unterwirfst bald diesen bald jenen deinem Tadel. Viele glauben, du tadelest Andere deßhalb, damit du deine eigenen Laster, ja deine Unlauterkeit verbergest." Agathon antwortete: „Es ist wahr, mein Herz ist voll der Laster." Er warf sich den Mönchen zu Füßen und flehete sie um ihre Fürbitte bei Gott an. Diese fuhren in ihren Beschuldigungen fort. „Man behauptet sogar", sagten sie, „du habest den Glauben verloren und seiest Ketzer geworden." Da erhob sich Agathon und sprach: „Dieses Verbrechens bin ich nicht schuldig; der Himmel möge eine so entsetzliche Sünde von mir abwenden!" Verwundert fragten die Mönche, warum er, obwohl er alle übrigen Anschuldigungen geduldig hingenommen, die Anklage der Ketzerei und des Unglaubens allein zurückgewiesen habe. Agathon antwortete: „Weil der Unglaube die Seele auf jegliche Weise von Gott trennt und durch Zerstörung der Grundlage des Glaubens ihr die Fähigkeit raubt, zu ihm zurückzukehren; bei andern Sünden findet dieses nicht statt, und deßhalb kann ich nicht einmal den Gedanken ertragen, daß ein so verabscheuungswürdiges Verbrechen an mir sollte gefunden werden." Scaramelli, direct. ascet. tract. 4.

h. Der Glaube muß 4. standhaft sein.

Er ist standhaft, wenn wir bereit sind, eher Alles, selbst das Leben, hinzugeben, als vom Glauben abzufallen. — Die Standhaftigkeit des Glaubens ist eigentlich der Glaube in seiner Dauer gegenüber den Lockungen und Versuchungen zum Abfalle. Zur Festigkeit und Allgemeinheit, ohne welche der Glaube nicht möglich wäre, fügt sie noch die Entschiedenheit des Willens hinzu, mit der er gegen innere und äußere Gefahren vertheidigt wird. Von der Lebendigkeit, welche die Vollziehung aller aus dem Glauben gefolgerten Pflichten verlangt, unterscheidet sie sich dadurch, daß sie die Bewahrung des Glaubens allein zum Gegenstande hat. Standhaftigkeit im Glauben selbst ist nicht zu verwechseln mit der Standhaftigkeit im Bekenntnisse des Glaubens, von der weiter unten die Rede ist.

1. Zur Standhaftigkeit im Glauben mahnt der Apostel mit den Worten: „Sehet zu, Brüder, daß nicht in Einem von euch sei ein böses, ungläubiges Herz, geneigt, abzufallen vom lebendigen Gott." Hebr. 3, 12. Christus aber will, daß wir eher alle Güter, das Leben selbst hingeben, als vom Glauben abfallen. Unter Hinweisung auf die Verfolgungen, welche den Verkündern seiner Lehre bevorstehen, spricht er: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können; sondern fürchtet vielmehr denjenigen, der Leib und Seele ins Verderben der Hölle stürzen kann." Matth. 10, 28.

2. Ist der Unglaube ein schweres Verbrechen, dann ist es um so mehr der Abfall vom wahren, schon einmal umfaßten Glauben, möge man unmittelbar nur einige der bisher angenommenen Glaubenslehren verwerfen, oder sich gänzlich von Christus und dem Christenthume lossagen. [1]) Denn eines größern Undankes gegen Gott macht ohne Zweifel derjenige sich schuldig, der, bisher im Lichte des Glaubens wandelnd, die Wahrheit desselben besser erkannte und von der Kirche mit mütterlicher Sorgfalt gepflegt, mehr Wohlthaten genossen hatte, als derjenige, der noch außerhalb der Kirche stehend dem entgegentretenden Glaubenslichte das Auge verschloß. Eine größere Unbilde fügt Christe

[1]) Abfall vom Glauben (Apostasie) setzt voraus, daß man früher den Glauben gehabt habe, und unterscheidet sich dadurch vom Unglauben. Gewöhnlich bezeichnet Apostasie die gänzliche Lossagung von Christus oder Abfall vom Christenthum überhaupt, obwohl zuweilen auch, und zwar mit Recht, die Lossagung von einem einzelnen Glaubenssatze darunter verstanden wird, so daß jeder, der eine früher als wahr anerkannte und geglaubte Offenbarungslehre aufgibt, sich des Abfalls vom Glauben schuldig macht. — Abfall vom Glauben ist nicht zu verwechseln mit Verläugnung desselben, obwohl beide sehr häufig mit einander verbunden sind. Die Verläugnung ist dem äußern Bekenntnisse entgegengesetzt, und wird nur dann zum Abfalle im vollen Sinne, wenn man nicht nur mit dem Munde, sondern auch mit dem Herzen sich vom Glauben lossagt.

derjenige zu, der, nachdem er ihm Treue geschworen, seine Fahne verläßt, als jener, der unter seine Fahne zu treten sich weigert. Daher galt der Abfall vom Glauben stets als ein so großes Verbrechen; daher die langwierigen Bußwerke, durch welche er zu sühnen war.

Uebrigens können die Opfer, welche die Anhänglichkeit an den Glauben uns auflegen möchte, keineswegs zu schwer scheinen. Für die hinfälligen Vortheile, auf die wir unserm Glauben zu Liebe verzichten, erlangen wir die unendlichen Freuden des Himmels, und für die wenigen Lebensjahre, die uns könnten entrissen werden, ein endloses Leben in der Glorie. [1]) Wie sehr hat nicht Gott mitunter schon hier auf Erden die Leiden versüßt, die für treue Anhänglichkeit an den Glauben zu erdulden waren! Der Hoffnung auf die endlose Freude und dem mächtigen Gnadenbeistande ist vorzüglich die Erscheinung zuzuschreiben, daß Jahrhunderte hindurch die Christen mit so unaussprechlicher Freude zur Marter eilten. Doch auch die letzten Zeiten haben der Kirche den Trost bereitet, sowohl in Europa, namentlich in England, als auch in den entferntesten Gegenden Asiens zahlreiche Christen das Opfer ihrer Glaubensstandhaftigkeit werden zu sehen. [2])

[1]) Als unter Kaiser Decius der h. Märtyrer Maximus vom Proconsul aufgefordert wurde, den Götzen zu opfern, weigerte er sich mit Entschiedenheit, und als man ihm die Marter androhete, sprach er: „Das habe ich immer gewünscht. Denn deßhalb habe ich mich dargeboten, damit ich endlich statt des armseligen Lebens dieser Zeit das ewige empfinge.“ Nun wurde Maximus mit Stöcken geschlagen. Auf die abermalige Aufforderung, zu opfern, antwortete er: „Das, was für den Namen Jesu zugefügt wird, sind nicht Qualen, sondern Salbungen. Würde ich aber die Gebote des Herrn übertreten, dann würden wahre und ewige Qualen meiner harren.“ Nun wurde der h. Bekenner gefoltert, und auf die wiederholte Aufforderung, zu opfern, gab er zur Antwort: „Wenn ich nicht opfere, werde ich meine Seele gewinnen; wenn ich aber opfere, sie verlieren. Weder Stöcke, noch Krallen, noch Flammen verursachen mir Schmerz, weil die Gnade Christi in mir bleibt, die mich ewig selig machen wird unter der Fürbitte aller Heiligen, die durch gleichen Kampf eure Thorheiten überwunden und uns Tugendbeispiele hinterlassen haben.“ Darauf wurde Maximus gesteinigt und gab seinen Geist auf. Ruinart, acta Mart.

[2]) Welch' bewunderungswürdige Züge von Standhaftigkeit mitten in den grausamsten Verfolgungen liefert uns die Kirchengeschichte Japans! Von zahllosen Beispielen mögen nur einige hier angeführt werden. Eines Tages ließ der Tyrann Bucondono eine große Anzahl Kinder zusammenbringen und, als sie sich weigerten, Christum zu verläugnen, ihre Hände mit eisernen Werkzeugen zerfleischen. Hierauf legte man glühende Kohlen auf die wunden Hände, mit der Erklärung, daß, wenn sie dieselben fallen ließen, dieß als Verläugnung des Glaubens gelten werde. Mehrere ließen zwar, von Schmerz überwältigt, die Kohlen fallen, betheuerten aber, daß sie deßhalb nicht aufhörten, Christen zu sein; viele dagegen ertrugen die entsetzliche Pein, ohne auch nur die Hand zu bewegen. Auf Befehl desselben Bucondono wurde ein dreizehnjähriges Mädchen erst mit einem scharfen Rohre geschlagen, dann auf ein Kohlenfeuer gelegt. — Zu Omura wurde ein Knabe acht Tage lang gemartert; wüthend rissen ihm endlich die Peiniger mit eisernen Haken die Schultern auf und gossen siedendes Blei in die Wunden; der junge Held rief aber fortwährend: „Jesus und Maria! ich verlange in den Himmel einzugehen und Gott anzuschauen.“ Endlich verzweifelten die Richter, ihn besiegen zu können, und verurtheilten ihn zum Feuertode. — Im Königreiche Fingo wurden drei Brüder aus einer vornehmen Familie, von denen der älteste erst neun Jahre alt war, ebenfalls zum Tode verurtheilt. Der jüngste spielte eben, als man ihn rief und ihm erklärte, daß er für Christus sterben

i. Zum Abfalle vom Glauben führen verschiedene Sünden sowie innere und äußere Gefahren.

1. Von Seiten des Verstandes gehört hierher Stolz und vorwitziges Vernünfteln über die Geheimnisse der Religion. — a. Der Glaube fordert unbedingte Unterwerfung des Verstandes unter das Ansehen Gottes; Alles also, was dieser Unterwürfigkeit widerstreitet, bringt den Glauben in offenbare Gefahr. Nichts aber widerstreitet jener demüthigen Unterwürfigkeit so sehr, als der Stolz, der uns antreibt, nur unserer Einsicht zu trauen, Alles nach unserm Gutdünken zu bemessen und Alles, was uns nicht einleuchtet, zu verwerfen. — Der Stolz schwächt ferner den Eindruck der Gnade auf unser Herz, die doch zum übernatürlichen Glauben so unbedingt nothwendig ist, wie das Licht zum Sehen. „Ich preise dich Vater", spricht Christus, „daß du dieses vor Weisen und Klugen verborgen, Kleinen aber geoffenbaret hast." Matth. 11, 25. Gott erweckt die Unwissenden und Demüthigen zur Annahme der Heilswahrheiten, läßt aber zu, daß die sich weise und klug Dünkenden des Lichtes beraubt bleiben, weil sie wollen. — Fast alle Ketzereien sind die Frucht des Stolzes und des Eigendünkels. Nur dieser vermag den Menschen so zu blenden, daß er dem einstimmigen Zeugnisse der durch Wunder jeder Art als göttlich bewährten Kirche zu widersprechen wagt und seine eigene Meinung für unfehlbar hält.

b. Vorwitziges Vernünfteln über die Geheimnisse der Religion ist ebenfalls gefährlich. „Wer die Majestät (Gottes) erforscht, wird von der Herrlichkeit erdrückt." Spridw. 25, 27. Wie das Sonnenlicht den Einen erleuchtet, den Andern aber, der es unverwandten Blickes schauen will, blendet: so erleuchten die Glaubenswahrheiten den Demüthigen und Bescheidenen, blenden aber jenen, der zu vorwitzig ihre Tiefen ergründen will. Ein solcher Vorwitz ist oft die Wirkung des Stolzes und theilt so dessen Gefahren.

Folgt aber hieraus, daß der Glaube jede Thätigkeit des Verstandes hemme, das Licht der Vernunft erstide? Keineswegs. Immer kann der Verstand, wie schon bemerkt worden, das Dasein der Offenbarung weiter begründen und sich lebhafter von den Beweisen für die Glaubwürdigkeit des Christenthums überzeugen.

müsse. Ohne sich zu betrüben (so mächtig ist Gottes Gnade), nahm er den Rosenkranz und kniete nieder, um zu beten. Dann nahmen alle drei von ihrer Mutter Abschied und folgten heiter den Soldaten; die Mutter aber begleitete sie noch eine Strecke, küßte sie und bestärkte sie in ihrem Entschlusse, für Gott zu sterben. Auf der Richtstätte knieeten sie nieder, entblößten ihren Hals und empfingen freudig den Todesstreich, während die Hand des Scharfrichters zitterte. — Wie beschämend sind solche Beispiele zarter Kinder für jene feigen Christen, die sich nicht einmal entschließen können, um des Glaubens willen den geringsten zeitlichen Vortheil zu opfern oder auch nur ein Schmähwort zu ertragen! (Mehreres beim h. Alphons v. Liguori, Die Siege der Märtyrer, und Crasset, Histoire de l'Eglise du Japon.)

Mit welchem Aufwande von Gelehrsamkeit haben nicht die heiligen Väter und die Gottesgelehrten das Dasein der göttlichen Offenbarung, das Bestehen einer von Gott gestifteten Heilsanstalt bewiesen! Mit welchem Scharfsinne haben sie nicht die von der Kirche vorgetragenen Glaubenslehren in der heil. Schrift und der Ueberlieferung nachgewiesen! Ja man kann sogar immer tiefer durch den Verstand in die Wahrheiten der Offenbarung selbst eindringen. Denn wenn die Worte eines Weisen eine immer tiefere Ergründung zulassen; um wie viel mehr muß dieses von den Worten Gottes gelten, die eine unendliche Weisheit enthalten! Wie der Sprechende, so der Spruch. Nur soll man nicht deßhalb eine Wahrheit glauben wollen, weil man sie versteht; man glaubte dann nicht Gott, sondern seinem Verstande, ja der Glaube hörte auf, Glaube zu sein. [1]) Noch viel weniger soll man einen Glaubenssatz verwerfen, weil man ihn nicht versteht; der Ausspruch Gottes, der uns durch die Kirche unfehlbar bekannt wird, soll uns stets der genügende Beweggrund unsers Glaubens sein.

Zum Abfalle vom Glauben führt 2. Vernachlässigung des Gebetes und der übrigen Religionspflichten. — Gleich einer Flamme muß der Glaube unterhalten und genährt werden, damit er nicht gleich ihr, wenn ihr die Nahrung entzogen wird, endlich ganz erlösche. Er wird vorzüglich durch Gebet, öffentlichen Gottesdienst, Empfang der h. Sacramente genährt und gestärkt. Denn alle diese religiösen Uebungen setzen den Glauben voraus und halten denselben wach. Sie erlangen und vermehren uns die Gnade, ohne welche er nicht besteht; sie begründen in uns stets fester die Ueberzeugung von jenen Wahrheiten, die wir uns vergegenwärtigen; sie erhöhen in uns das Verlangen nach den Gütern, die der Glaube uns verheißt, und versetzen uns gleichsam schon jetzt in jene Welt, die der Glaube uns erschließt. Durch Vernachlässigung der religiösen Uebungen wird unser Glaube aller dieser Hülfsmittel beraubt und daher geschwächt. Je länger man sie versäumt, desto fremder wird man im Gebiete des Glaubens, bis der Gedanke an die Ewigkeit endlich peinlich wird und man denselben verscheucht. Dann aber tritt auch die Versuchung nahe, dem Glauben selbst, der uns ein lästiger Mahner an Gericht und Vergeltung geworden, zu entsagen. Eine traurige Erfahrung lehrt, daß der Unglaube gewöhnlich nur auf eine längere Vernachlässigung der religiösen Pflichten folgt.

3. Ferner gefährdet den Glauben Weltsinn und lasterhaftes

[1]) Passend sagt der h. Thomas: „Wenn Jemand, so oft die menschliche Vernunft (von der innern Wahrheit der Glaubenspuncte) nicht überzeugt wäre, gar nicht oder weniger bereitwillig glaubte; dann würde die menschliche Vernunft das Verdienst des Glaubens schwächen . . .; denn der Mensch muß die Offenbarung nicht wegen seiner Einsicht, sondern wegen der göttlichen Auctorität glauben . . . Wenn aber der Mensch ohnehin schon bereitwillig glaubt, aber aus Liebe zur Wahrheit einige (innere) Beweisgründe (für gewisse Glaubenspuncte) ersinnt; dann zerstört die menschliche Einsicht das Verdienst des Glaubens nicht, sondern es ist dieß eben ein Zeichen größern Verdienstes“ (weil nämlich dieses Eindringen in die Glaubenswahrheiten aus der Liebe zu denselben hervorging). S. 2. 2. q. 2. a. 10.

Leben. — a. Die Grundsätze der Welt waren von jeher den Grundsätzen des Evangeliums zuwider. Denn während die Welt lehrt, nach Ehre, Würden, zeitlichen Gütern und Sinnengenüssen zu streben, keine Beleidigung zu verzeihen, überall auf den eigenen Vortheil bedacht zu sein; lehrt der Glaube Demuth, Verachtung der zeitlichen Güter, Abtödtung, Feindesliebe, Selbstaufopferung für das Wohl des Nächsten. Je mehr aber Jemand nach den Grundsätzen der Welt sein Leben einrichtet, um so geneigter wird er, dieselben auch für recht und billig zu halten, und so geräth er allmählich in den schroffsten Widerspruch mit den Grundsätzen seines Glaubens, fängt an zu zweifeln und verwirft ihn. Die Erfahrung hat dieses von jeher bestätigt, aber vielleicht nie so auffallend, als am Ende des achtzehnten Jahrhunderts, wo gerade die dem Weltsinne huldigenden Vornehmen und Reichen den von der Schule Voltaire's gepredigten Unglauben am geneigtesten aufnahmen und am eifrigsten beförderten, bis dieser die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft selbst unterwühlte und das über ihrem Haupte zusammenstürzende Staatsgebäude auch sie unter seine Trümmer begrub. Die blühendsten Provinzen haben sich im Kampfe mit dem Unglauben und Irrthum gewöhnlich am schwächsten gezeigt, während die Bewohner anderer von der Natur weniger begünstigter Länder in ihrer Dürftigkeit selbst einen Antrieb zu finden schienen, durch Festhalten am wahren Glauben sich der Güter des Himmels zu versichern. Trotz aller Verfolgungen verharret der um ein Stücklein Brod mit der Armuth ringende Irländer im Glauben seiner Väter: denn gleichsam unwillkürlich nöthigt ihn das Gefühl seines Elendes, in den Wahrheiten der Religion Trost und Ersatz zu suchen. — Jenen, welche dem Weltgeiste dienen, wird das Talent, mit dem sie nicht gewuchert haben, genommen, wie der Heiland sagt: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das die Früchte desselben hervorbringt." Matth. 21, 43. Die der Sinnenlust und dem Streben nach Gütern und Ehren der Welt dienenden Juden konnten sich mit der diesem Weltsinne so laut widersprechenden Lehre des Heilandes nicht befreunden und bewirkten durch ihr Auflehnen gegen das dargebotene Geschenk des Glaubens, daß das Reich Gottes von ihnen genommen und andern Völkern übergeben wurde.

b. Ein unchristliches und lasterhaftes Leben führt meistens zum Unglauben. Verstand und Herz können nicht lange in heftigem Widerspruche verharren; auf eine oder die andere Weise wird Jeder diesen lästigen Kampf zu beschwichtigen suchen. Ein solcher Widerspruch aber wird sich immer einstellen, wenn das Herz Leidenschaften nährt, die der Verstand, durch den Glauben erleuchtet, nothwendig verdammt. Rottet man nun die Leidenschaften nicht aus, bringt man sein Leben

mit den Vorschriften des Glaubens nicht in Einklang, so wird man versucht werden, seinen Glauben so einzurichten, wie das leidenschaftliche Herz es wünscht. Wie der Thor dem Spiegel, der ihm seine Häßlichkeit zeigt, zürnet und ihn zertrümmert, so wird der Lasterhafte seinem Glauben, der seine Handlungen richtet, zürnen und ihn zu vernichten streben. Wundern wir uns nicht, zuweilen Menschen anzutreffen, die schon beim Anblicke einer religiosen Handlung oder selbst eines Priesters in Wuth gerathen und ihrem Hasse gegen die Kirche auf jede Weise Luft machen. Sie hassen das, wodurch sie verdammt werden, den Glauben, und gleichen dem Rosse, das schäumend in den Zügel beißt. — Um uns zu überzeugen, daß gewöhnlich das lasterhafte Herz und nicht der Verstand die Quelle des Unglaubens ist, beachten wir nur, wann man gewöhnlich anfängt, dem Unglauben zu huldigen. Wird man etwa in den Jahren der Unschuld dem Glauben untreu? O nein, in diesen Jahren glaubt man so gern und fühlt sich so glücklich durch den Glauben. In den Jahren des reifern Mannesalters? Dann kehrt man nicht selten zum Glauben zurück, wenn man ihn unglücklicher Weise früher verloren hatte. Im Greisenalter? Der Greis findet herzlichen Trost im Glauben. Aber in den Jahren der glühenden Leidenschaft, in den Jünglingsjahren, wenn das Herz ruft: Befreie mich von dem drückenden Joche, oder schaffe mir eine Religion, die meinen Leidenschaften schmeichelt; dann leidet man gewöhnlich im Glauben Schiffbruch. Und welche Glaubenssätze läugnet man? Etwa den der ewigen Belohnung? Zieht man die Barmherzigkeit Gottes in Zweifel? oder seinen Willen, den Menschen zur Seligkeit zu führen? Vollkommen erklärt man sich mit diesen einverstanden. Aber das Dogma der Gerechtigkeit Gottes, der Ewigkeit der Strafen, der Nothwendigkeit der Buße und der Beichte wird in Zweifel gezogen oder geläugnet. Deßhalb ermahnt der Apostel seinen Jünger Timotheus, ein gutes Gewissen zu bewahren, weil, wer dieses preisgibt, den Glauben verlieren wird. „Bewahre ein gutes Gewissen, welches Einige von sich gestoßen und im Glauben Schiffbruch gelitten haben.“ 1. Tim. 1, 19.

4. Man setzt sich der Gefahr aus, den Glauben zu verlieren, wenn man religionswidrige Bücher lies't, Umgang mit Religionsspöttern pflegt, solche eheliche oder auch anderartige Verbindungen eingeht, welche allmählich zur Gleichgültigkeit gegen den Glauben führen. — a. Bücher oder was immer für Schriften, welche die Religion auf offene oder versteckte Weise angreifen, den Glaubenslehren der Kirche entgegengesetzte Meinungen vertheidigen, vermindern in den Lesenden, besonders wenn diese im Glauben ohnehin nicht fest oder nicht gründlich genug unterrichtet sind, fast immer die Hochschätzung

der Religion und die Anhänglichkeit an dieselbe. [1]) Denn wie lange werden solche Personen lesen, ohne in die Zweifel, die nothwendig in ihnen erregt werden, einzuwilligen? Wenigstens werden sie auch ohne Argwohn Grundsätze und Meinungen annehmen, die denen der Kirche durchaus zuwider oder gar ketzerisch sind. Ganze Provinzen sind in Folge des Lesens glaubenswidriger Schriften von der Kirche abgefallen. [2]) Nach dem Zeugnisse des h. Dionysius von Alexandria wurde durch die Bücher des irrgläubigen Bischofs Nepos fast der halbe Orient mit der unsinnigen Lehre der Chiliasten angesteckt. Spanien und Portugal nahmen nach dem Berichte des heil. Hieronymus auf gleiche Weise den Irrthum der Priscillianer an. Aber auch jene, die sich für wohl unterrichtet und im Glauben hinlänglich erstarkt halten, dürfen sich nicht zuviel zumuthen; denn auch bei ihnen wird die Zartheit desselben allmählich verloren gehen und das Gift des Unglaubens den Weg zum Herzen finden. Wassertropfen höhlen Felsen aus. Eutyches hatte Anfangs den katholischen Glauben unerschrocken vertheidigt. Die Lesung eines Manichäischen Werkes machte ihn zum Haupte zahlloser Ketzer. Der spanische Priester Avitus las gewisse Schriften des Origenes, um sie zu widerlegen; vom h. Hieronymus war er aufmerksam gemacht worden, sich vor den darin enthaltenen Irrthümern zu hüten. Dennoch raubte ihm diese Lesung den Glauben. Heinrich Bullinger, durch Gelehrsamkeit nicht minder ausgezeichnet als durch Frommigkeit, fand zufällig ein Werk Melanchthons. Er widersteht der Mahnung der Gnade und des Gewissens, liest und gesellet sich den Reformatoren bei. Die Schriften Wicleffs verführten Huß, und dieser brachte durch seine Irrthümer unsägliches Elend über ganz Böhmen. Luthers Schriften machten auch Calvin und Zwingli zu Häuptern eigener Secten. Sehr weise hat daher die Kirche stets mit den Irrlehrern auch deren Schriften verdammt und ihren Kindern das Lesen derselben verboten. Und wenn dieses Verbot auf alle durch Urheber von Ketzereien und durch Sectenhäupter verfaßten Bücher, wessen Titels und In-

[1]) Der h. Franz von Sales hatte, da er als Priester und später als Bischof sehr viel für die Bekehrung der Irrgläubigen wirkte, das Bedürfniß gefühlt, sich mit ihren Schriften bekannt zu machen, um sie desto gründlicher widerlegen zu können. Noch in spätern Jahren erkannte er es als eine besondere Gnade Gottes, daß die Lesung derartiger Bücher seinem Glauben nicht geschadet hatte, und gleichsam staunend rief er aus: „Welchen Dank bin ich Gott schuldig, daß ich mit meinem schwachen und jugendlichen Geiste die vom Gifte der Irrlehre strotzenden Bücher lesen konnte, ohne von ihrem Hauche angewehet zu werden! O Gott, wenn ich an diese Wohlthat denke, dann zittere ich wegen meines Undankes." Wenn gelehrte und heilige Männer nur durch einen besondern Schutz Gottes Gefahren entgingen, die sie nicht vermeidentlich aufsuchten: was läßt sich von Solchen erwarten, die, nicht einmal mit mittelmäßiger Religionskenntniß und noch weniger mit Frömmigkeit ausgerüstet, ohne Beruf und aus sträflichem Vorwitz jedes Buch lesen zu dürfen glauben?

[2]) Cf. S. Alphons. de Liguori, Homo apost. dissert. de prohibit. libror.

haltes sie immerhin sein mögen, wie auf alle eigens über die Religion handelnden Schriften der Häretiker überhaupt, ausgedehnt wird, so müssen wir auch hierin die Weisheit der Kirche bewundern. [1]) Sie will, um mit einem berühmten Schriftsteller [2]) zu reden, „die Ehre des Genie's demjenigen versagen, der dessen Gaben mißbraucht"; zugleich aber wird sie auch von der richtigen Ansicht geleitet, daß derjenige, der einmal Liebe zu einem Schriftsteller gewonnen hat, sich leicht zur Annahme aller Meinungen desselben versteht. [3]) Ja ketzerische Schriften sollen von den Gläubigen nach der Verordnung der Kirche nicht einmal aufbewahrt werden. Herzlichen Dank verdient sie für die mütterliche Sorgfalt, mit der sie für das geistige Wohl ihrer Kinder wacht.

b. Daß man, um die Achtung gegen den Glauben nicht zu verlieren, Religionsspötter zu fliehen hat, versteht sich wohl von selbst. Wenn ein Kind, welches den Umgang jener noch liebt, die sich Spöttereien über seine Eltern erlauben, keine große Achtung und Liebe der Eltern an den Tag legt; so gilt verhältnißmäßig dasselbe, nur mit ungleich mehr Recht, von demjenigen, der Spötteleien über das Heiligste anhört oder gar wohlgefällig belächelt. Bei einem Solchen hat der Glaube schon zu ersterben angefangen. „Ziehet nicht an demselben Joche mit den Ungläubigen; denn welche Gemeinschaft hat die Gerechtigkeit mit der Ungerechtigkeit, oder wie kann sich Licht zu Finsterniß gesellen?" 2. Cor. 6, 14.

c. Es gehören hierher eheliche oder sonstige Verbindungen mit Irrgläubigen oder Ungläubigen. Je inniger solche Verbindungen sind, desto größern Gefahren ist der Glaube ausgesetzt. Man gewinnt Liebe für die Meinungen, weil man Liebe für die Personen gewonnen hat. Wenigstens wird man, falls man sich rücksichtlich der Meinungen

---

[1]) Haeresiarcharum libri, tam eorum, qui post praedictum annum (1515) haereses invenerunt vel suscitarunt, quam qui haereticorum capita aut duces sunt vel fuerunt, quales sunt Lutherus, Zwinglius, Calvinus et his similes, cujuscunque nominis, tituli aut argumenti existant, omnino prohibentur; aliorum autem haereticorum libri, qui de religione quidem ex professo tractant, omnino damnantur. Qui vero de religione non tractant, a theologis catholicis, jussu episcoporum examinati, et approbati, permittuntur. Regula 2. indicis.

[2]) Graf de Maistre, Abendstunden von St. Petersburg. 4. Gesp.

[3]) Man glaube übrigens nicht, daß nur von der katholischen Kirche derartige Verbote erlassen worden seien. Die Heidelberger Calviner verboten nicht nur den Katechismus des Luther und Brenius, sondern auch alle Schriften dieser Männer, weß Namens und welcher Gattung sie auch seien; sie folgten hierin ihrem Meister, der lehrte, „solche Bücher, die nicht mit der gesunden Lehre (d. h. der calvinischen) übereinstimmen, dürfen nirgends geduldet, von Keinem gelesen, sondern müssen sammt und sonders verbrannt werden." In einem Briefe an die Diener der Frankfurter Synagoge ermahnt Calvin (ep. 133), ja Sorge zu tragen, daß des Schurken Servetus Bücher, die eine giftige Pestilenz seien, dort nicht verkauft würden. Vergl. Schlüsselberg de theol. calvinist. l. 3. — Gretser de jure et more prohib. libror. Op. tom. 13.

nicht vereiniget, Alles, was auch nur im Entferntesten auf's Religiöse hindeutet, zu verbannen suchen; und so wird dann jener verderblichen Gleichgültigkeit in Glaubenssachen allmählich der Weg gebahnt. Fliehe besonders gewisse Vereine und Gesellschaften, welche das Tageslicht scheuen, sollten sie dir auf den ersten Blick auch noch so unverfänglich und unschuldig scheinen. Nicht ohne Grund hat die Kirche sie wiederholt verboten. [1]) Nachdrücklich mahnt uns Christus vor dem Umgange mit was immer für Propheten des Unglaubens: „Hütet euch vor den falschen Propheten, welche in Schafskleidern zu euch kommen, inwendig aber reißende Wölfe sind." Matth. 7, 15. Wie gefährlich aber ein Einziger oft einer ganzen Gesellschaft wird, lehrt der Apostel mit den Worten: „Ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig." Gal. 5, 9.

§. 16. Bekenntniß des Glaubens. Kreuzzeichen.

a. Die Festigkeit und Standhaftigkeit unsers Glaubens müssen wir besonders dadurch kundgeben, daß wir ihn niemals, auch nicht zum Scheine, verläugnen, sondern durch Wort und That freimüthig bekennen.

Zunächst kann das Bekenntniß des Glaubens aufgefaßt werden als eine naturgemäße Wirkung seiner Eigenschaften. Was im Verstande und Herzen ist, will sich äußerlich kundgeben, weil das Aeußere des Menschen durch sein Inneres geregelt und bestimmt wird: also wird auch der Glaube, so wie er an und für sich ist, äußerlich hervortreten. Unverbrüchlich fest hängt der Mensch der erkannten Glaubenswahrheit an: wie könnte er seine innere Ueberzeugung bei vorkommender Veranlassung nicht aussprechen, und wie könnte er, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu treten, mit dem Munde verläugnen, was er mit dem Herzen bekennt? Die innere Ueberzeugung bezieht sich auf alle Glaubenswahrheiten überhaupt, und auch das äußere Bekenntniß wird nicht eine einzige ausschließen. Der lebendige Glaube will Früchte erzeugen: wie könnte er nicht die Verherrlichung Gottes anstreben, die aus dem freimüthigen Bekenntnisse hervorgeht? Der Glaube soll standhaft sein und durch keine noch so starke Versuchungen dem Herzen entrissen werden: standhaft soll auch das Bekenntniß oder die Kundgebung des Glaubens sein, und keine Gewalt soll den Menschen zwingen können, mit der Zunge den zu verläugnen, welchen er mit dem Herzen bekennt. So ist denn das Bekenntniß eine naturgemäße Wirkung des Glaubens, zugleich aber auch eine Pflicht, als welche es hier vorzugsweise aufgefaßt wird.

1. Die Aeußerung oder Kundgebung des Glaubens ist überhaupt eine Pflicht. a. Der Apostel lehrt: „Mit dem Herzen glaubt man

[1]) Siehe Rundschreiben Humanum genus S. H. Papst Leo XIII.

zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit." Röm. 10, 10. Nur wenn Herz und Mund übereinstimmen, wenn Mund und That den im Herzen wohnenden Glauben bezeugen, wird uns Rechtfertigung und Seligkeit zu Theil. — b. Es soll der ganze, aus Leib und Seele bestehende Mensch dem Glauben unterworfen, von ihm durchdrungen werden. Was ist billiger? Da einmal nach der Anordnung Gottes der Glaube das Mittel der Seligkeit ist, so muß der Mensch in allen seinen Bestandtheilen von ihm gleichsam berührt werden, um auch so, d. h. nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach, durch den Glauben der Seligkeit fähig zu werden. Das geschieht nun durch das Bekenntniß des Glaubens. — c. Gott gebührt ferner nicht nur innere, sondern auch äußere Verehrung, weil Leib und Seele ihm den Ursprung verdanken. Wie wir ihm durch Unterwerfung des Verstandes einen Theil der innern Verehrung darbringen, so müssen wir ihm auch durch ein äußeres Bekenntniß des Glaubens äußere Verehrung zollen. — d. Der Mensch selbst bedarf einer Aeußerung seines innern Glaubens, damit dieser nicht erschlaffe und erkalte. Denn wie man z. B. die Fertigkeit einer Sprache allmählich verliert, wenn man die äußere Uebung unterläßt, so verliert man auch die Lebendigkeit des Glaubens, wenn man ihn durch keine Aeußerungen an den Tag legt.

Wie unbillig gegen Gott würde der handeln, der nicht den Muth hätte, seinen Glauben zu bekennen, wo es nothwendig ist! Ein Kind, das sich seiner Eltern schämt, erregt unsern Unwillen; und seines Glaubens und des Heilandes, der ihn gegeben hat, sollte man sich schämen dürfen? Aus unermeßlicher Güte hat uns Gott zum Glauben geführt und uns den Weg des Himmels geöffnet! Alle Zungen sollten ihn beständig dafür preisen, allen Menschen sollten wir freudig diese große Wohlthat verkünden. Würden wir denn nicht mit Freude die Güte dessen bekennen, der uns das Leben gerettet hätte? — Wie thöricht wäre diese Scheu? Ist vielleicht der Glaube etwas Verächtliches, etwas Ungeziemendes, daß man ihn verbergen, sich seiner schämen müßte? Des Unglaubens möge man allerdings sich schämen, weil dieser den Menschen entehrt; der Glaube aber adelt die Seele und soll uns daher mit einem heiligen Stolze erfüllen. Und vor wem schämte man sich seines Glaubens? Vor den elendesten Menschen, die nicht Muth genug haben, aus dem Schlamme der Laster zum reinen Lichte des Glaubens aufzutauchen; vor Menschen, welche, wie gewöhnlich, die schimpflichste aller Leidenschaften zur Lehrerin ihres Unglaubens gehabt haben. Mit ernsten Worten verweiset der Heiland solchen Feiglingen ihr Verbrechen: „Wer sich meiner und meiner Worte schämet vor diesem ehebrecherischen und sündhaften Geschlechte, dessen wird auch der Menschensohn sich schämen, wenn er kommen wird in der Herrlichkeit seines Vaters mit den heiligen Engeln." Marc. 8, 38.

2. Niemals dürfen wir unsern Glauben verläugnen, und weit sündhafter, als die Scheu, ihn zu bekennen, wäre die förmliche Verläugnung. a. Bliebe Jemand auch im Herzen dem Glauben treu, so würde dieses Verbrechen doch den ewigen Untergang nach sich ziehen;

denn schon zum Voraus hat der Heiland den Urtheilsspruch gefällt: „Wer mich vor den Menschen verläugnet, den will auch ich vor meinem Vater verläugnen, der im Himmel ist.“ Matth. 10, 33. Nicht nur auf den im Herzen wirklich vollzogenen Abfall vom Glauben ist die Strafe der Verdammung gesetzt, sondern auch auf die bloß äußerlich ausgeführte Verläugnung, weil auch in ihr eine Lossagung von Christus enthalten ist. — b. Wäre Verläugnung des Glaubens, sei es um die zeitlichen Güter oder selbst das Leben zu retten, jemals erlaubt: warum hätten dann die Märtyrer so grausame Qualen erduldet? warum wäre das Blut so oft in Strömen geflossen? warum hätte die Kirche, menschlicher Weise zu reden, durch die Aufforderung an ihre Kinder, für das freie Bekenntniß des Glaubens gern das Leben zu opfern, sich selbst dem Untergange ausgesetzt?

3. Obschon man den Glauben in keinem Falle verläugnen darf, so ist man doch nicht verpflichtet, ihn stets positiv zu bekennen, sondern zuweilen ist Stillschweigen erlaubt. Nothwendig ist das Bekenntniß dann, wenn durch Unterlassung desselben Gott die schuldige Ehre entzogen, des Nächsten geistlicher Nutzen in einem bedeutenden Grade geschmälert würde, mit andern Worten: wenn entweder Verachtung der Religion oder Aergerniß des Nächsten die Folge des Stillschweigens wäre. Würden wir z. B. durch obrigkeitliche Gewalt um unsern Glauben befragt, so wäre Stillschweigen sündhaft: denn in diesem Falle verlangte die Ehre Gottes und der Religion ein offenes Bekenntniß, und durch Schweigen würde dieselbe in einem hohen Grade geschmälert. Deßhalb ist auch von Innocenz XI. die entgegengesetzte Lehre verboten worden. [1]) Auch wäre Stillschweigen unerlaubt, wenn Andere die Frage, ob sie ihrem Glauben entsagen wollten, mit Nein beantworteten; denn in diesem Falle würde das Stillschweigen Einiger natürlich als Bejahung angesehen werden. Bedürfen ferner Andere unsers Beispiels, um im Glauben zu verharren: so wären wir ebenfalls schuldig, ein offenes Bekenntniß abzulegen. Würden wir hingegen von irgend einem, der mit keiner obrigkeitlichen Gewalt bekleidet wäre, um unsern Glauben befragt, so legten wir, falls nicht andere Umstände zu berücksichtigen wären, durch unser Stillschweigen nicht Verachtung der Religion, sondern nur der Frage und des unbefugten Fragestellers an den Tag.

Der h. Thomas drückt diese Lehre in folgenden Worten aus: „Zum Seelenheile ist nicht erfordert, den Glauben immer und an jedem Orte zu bekennen, sondern dann, wenn durch Unterlassung dieses Bekenntnisses Gott die schuldige Ehre oder dem Nächsten die schuldige Erbauung entzogen würde.“ [2]) So oft also einer von diesen beiden

[1]) Prop. 18. inter 65. — [2]) S. 2. 2. q. 3. a. 2.

Fällen eintritt, sollen wir nach dem Beispiele der Märtyrer unser Bekenntniß ablegen, überzeugt, daß Christus uns vor seinem himmlischen Vater und vor den Engeln verherrlichen wird, wenn wir ihn vor den Menschen verherrlichen. „Wer mich vor den Menschen bekennt, den will ich auch vor meinem Vater bekennen, der im Himmel ist." Matth. 10, 32. — Möge uns, wenn jemals was immer für eine Zumuthung, dem Glauben äußerlich untreu zu werden, an uns gestellt würde, das Beispiel des neunzigjährigen Eleazar, der auch nicht den Schein haben wollte, vom Gesetze abgefallen zu sein, stärken und aufrecht erhalten! [1])

b. Wir bekennen unsern Glauben besonders durch das heil. Kreuzzeichen.

„Fragt man", so schreibt der h. Augustin [2]), „einen Katechumenen: Glaubst du an Christus? so antwortet er: Ich glaube! und bezeichnet sich mit dem Kreuze Christi." Wollten die Märtyrer in besonders feierlicher Weise das Bekenntniß ihres Glaubens ablegen, dann pflegten sie, während sie Christum mit dem Munde bekannten, auch

---

[1]) Auch noch in den letzten Jahrhunderten hat die Kirche Schaaren heiliger Glaubensbekenner anzuweisen, welche es sich zur höchsten Ehre anrechneten, für den Namen Jesu Zeugniß ablegen zu können. Nichts schien ihnen beneidenswerther, als das Glück, für den Glauben Blut und Leben hinzugeben. Wie schön war die Antwort einer japanesischen Christin, welche der Statthalter aufforderte, ihren Sohn zu vermögen, daß er dem Befehle des Kaisers gemäß dem Glauben entsage. „Wäre es nur um irdische Dinge zu thun", sprach sie, „so könnte man keinem bessern Rathe folgen, als dem Ihrigen . . . Ich gestehe Ihnen aber, daß ich meinen Sohn wegen seines Glückes, für Christus zu sterben, beneide. Als die glückseligste aller Mütter würde ich mich betrachten, wenn ich ihm im Tode Gesellschaft leisten könnte." Als dem Sohne selbst die Nachricht seines bevorstehenden Todes überbracht wurde, sprach er voll Freude: „Angenehmeres konnte mir nicht verkündet werden." Er dankt zuerst seinem Heilande für die ihm gewordene Gnade, kleidet sich dann festlich und nimmt Abschied von den Seinigen. Als er diese in Thränen zerfließen sieht, spricht er: „Wie! Heißt dieses Theil nehmen an meiner Glückseligkeit! Beneidet ihr mich um meine Marterkrone? Wo ist euer Glaube, und wo eure Hoffnung? wo eure christliche Standhaftigkeit?" Er hatte gewünscht, drei tugendhafte Freunde vor seinem Tode noch sehen zu dürfen. Als sie in seine Wohnung traten, sprach er freudig zu ihnen: „Bin ich nicht glückselig zu preisen, meine Brüder, daß ich nun ein Märtyrer Jesu Christi werde? Wodurch hab' ich je eine so große Gnade verdient?" — Nachdem er den Todesstreich empfangen hatte, küßte seine Mutter oftmals das abgeschlagene Haupt mit Andacht und sprach: „O du schönes und geliebtes Haupt, das du nun mit Glorie gekrönt bist! O hochbeglückter Simon (das war sein Name); dir ward die Ehre zu Theile, das Leben für denjenigen zu geben, der das seinige für dich gegeben hat!" Nach der Mutter des seligen Märtyrers kam seine Gemahlin Agnes, küßte mit Ehrfurcht das Haupt ihres geliebten Gemahls, benetzte es mit ihren Thränen und sprach mit inniger Rührung: „Nun bin ich wahrhaft glückselig zu nennen; ich habe zum Gemahl einen Märtyrer, der jetzt im Himmel ist. O glorreicher Märtyrer, der du nun mit Gott regierest, gedenke deiner betrübten Gemahlin und berufe mich bald in den Himmel, damit ich die glorreiche Gottheit mit dir schaue und ewig lobe!" (Blüthen, Früchte und Kreuzesdornen aus den kathol. Missionen.)

[2]) In Joan. tr. 11. n. 3. Si dixerimus catechumeno: credis in Christum? respondet: credo, et signat se; jam crucem Christi portat in fronte, et non erubescit de cruce Domini sui.

mit dem Zeichen des Gekreuzigten die Stirn zu bezeichnen. [1] Seit dem die Neuerer des 16. Jahrhunderts nebst andern Gegenständen der Verehrung auch das Kreuz entfernt haben, ist es dem Katholiken nicht nur ein Zeichen des Christenthums überhaupt, sondern auch insbesondere der Anhänglichkeit an seine Kirche geworden. Wie in frühern Jahrhunderten, so pflegen auch jetzt noch die Heiden und Ungläubigen am Kreuzzeichen den Christen zu unterscheiden, brennen ihm auch wohl, wie in Tonkin und Cochinchina dieses anbetungswürdige Zeichen auf die Stirn, um ihn in Aller Augen als Christen zu kennzeichnen.

Mit Recht gilt das Kreuzzeichen als ein Bekenntniß unsers Glaubens. Das Kreuz ist ja ein kurzer Abriß der gesammten Religionslehre, der Grundstein des Glaubens, der Anker der Hoffnung, das Siegel der Liebe. Als Zeichen der Erlösung erinnert es uns zunächst an den Tod desjenigen, der uns die Wahrheit gelehrt, die wir glauben; uns den Himmel verdient, den wir hoffen; die Gnade erworben, die uns zur Liebe anregt. Die Formel, mit der wir dieses Zeichen zu begleiten, und die Art und Weise, in der wir es zu machen pflegen, enthält überdieß das Bekenntniß der hh. Dreifaltigkeit, den kurz gefaßten Inbegriff der gesammten Glaubenslehre, und bezeichnet unsere gänzliche Hingabe an den Dreieinigen. Wir sprechen nämlich: „Im Namen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes. Amen." Wohl auf diese Formel anspielend, sagt Tertullian: [2] „Der Glaube ist ausgeprägt im Vater und Sohne und h. Geiste." Indem wir unter diesen Worten das h. Zeichen auf die Stirn drücken, weihen wir dem Vater, als dem Urbrunge aller Dinge, unsere Gedanken, den Ursprung unserer Wünsche und Handlungen: indem wir den Mund damit bezeichnen, weihen wir dem Sohne, als dem vom Vater ausgehenden göttlichen Worte, alle unsere Worte: und eben so, indem wir dem Herzen, dem Sitze der Wünsche und der Liebe, es aufdrücken, weihen wir dem h. Geiste, dem Geiste der Liebe, alle Wünsche unseres Herzens. Die hier angegebene Art, sich mit dem Kreuze zu bezeichnen, findet sich im 6. Jahrhundert schon im Gebrauch; ihrer bediente sich die Büßerin Maria aus Aegypten, wie wir in ihrem Leben lesen. [3] Man nennt diese Selbstsegnungsweise gewöhnlich das kleine Kreuz. In den frühesten Zeiten bezeichnete man, wie Tertullian [4] uns be

[1] Der Diakon Euplius war im J. 304 zu Catana wegen seines Glaubens eingezogen worden und hatte sich frei als Christ bekannt. Schon im Begriffe gefoltert zu werden, wurde er, wie wir in den Acten lesen, vom Richter noch einmal gefragt: „Was du heute bekannt hast, was sagst du jetzt dazu?" Euplius bezeichnete mit der freien Hand seine Stirn und sprach: „Was ich gesagt habe, das bekenne ich auch jetzt, nämlich daß ich ein Christ bin." — Ruinart, acta Mart.

[2] De bapt. c. 6.

[3] Vgl. Binterim's Denkwürdigkeiten. 2. Bd. 2. Abth. S. 518.

[4] Frontem crucis signaculo terimus. Apol. c. 9.

richtet, bloß die Stirn mit dem Zeichen des Heils, während Andere, z. B. der h. Märtyrer Theodotus, es dem ganzen Körper aufdrückten. [1])

Im 8. Jahrhundert findet sich als Selbstsegnungsweise das sogenannte große Kreuz. [2]) Indem wir den Namen des Vaters aussprechend zuerst die Stirne berühren, bezeichnen wir den Vater als den Ursprung der zwei andern Personen. Mit der Hand zur Herzgrube herabfahrend, bezeichnen wir die ewige Geburt des Sohnes aus dem Schooße des Vaters, und seine in der Zeit geschehene Menschwerdung im Schooße der allerseligsten Jungfrau. Indem wir zuletzt von der linken Schulter zur rechten fahren und beide durch diese Bewegung gleichsam verbinden, erklären wir unsern Glauben an das Hervorgehen des h. Geistes vom Vater und Sohne zugleich, oder, wie die h. Väter sich ausdrücken, die Verbindung des Vaters und des Sohnes durch den h. Geist. [3])

c. Der Gebrauch des Kreuzzeichens ist uralt und stammt von den apostolischen Zeiten her.

Nichts ist sicherer verbürgt als die Frühzeitigkeit und zugleich Allgemeinheit dieses Gebrauches. Der schon angeführte Tertullian schreibt die merkwürdigen, zugleich für die häufige Anwendung des Kreuzzeichens bürgenden Worte: [4]) „Beim Anfang und Fortgang eines Werkes, beim Ein- und Ausgehen, beim Ankleiden und beim Anlegen der Schuhe, bei Tische, beim Anzünden des Lichtes, beim Schlafengehen, beim Niedersitzen, und bei Allem, was wir thun, bezeichnen wir die Stirne mit dem Zeichen des Kreuzes." So lehrt uns auch der h. Augustin [5]), „daß alle Christen sich mit dem Zeichen des Leidens

---

[1]) Atque haec dicens, totumque corpus suum signo crucis muniens, in stadium processit imperterritus. Ruinart, acta Mart.

[2]) Je nach seiner Form wird das Kreuz als griechisches, lateinisches und als sogenanntes Andreas-Kreuz unterschieden. Das Kreuz mit gleich langen Schenkeln (+) wird, weil es bei den Griechen üblich ist, das griechische genannt, und aus dem entgegengesetzten Grunde das aus einem Länge- und einem kürzern Querbalken bestehende (†), das lateinische. An einem aus zwei gleich langen, schräg über einander gefügten Balken bestehenden Kreuze (X) soll der h. Andreas gestorben sein. Diese letzte Form findet sich häufig auf Grabmälern und in dem verschlungenen Namen Christi. — Wird das geschlagene Kreuz in ein lateinisches und deutsches unterschieden, so versteht man unter dem lateinischen das große, beim Beginne der h. Messe vom Priester gebildete, unter dem deutschen das kleine, der Stirn, dem Munde und dem Herzen aufgedrückte Kreuzzeichen, das unter dem Volke besonders üblich ist.

[3]) Ehemals fuhr man, wie Innocenz III. berichtet (libr. 2. de Missa c. 45), von der Rechten zur Linken, um den Uebergang des Heils von den auserwählten Juden zu den Heidenvölkern zu bezeichnen. Jetzt aber fahren wir von der Linken zur Rechten, um anzudeuten, daß wir durch den Erlösungstod Christi von der Linken der Verdammten zur Rechten der Seligen sind geführt worden. Bei den Griechen und Russen hat sich jene frühere Art bis jetzt erhalten.

[4]) L. de corona c. 3. — [5]) De cat. rud. c. 20.

Christi, des Kreuzes, bezeichnen." Der h. Hieronymus findet sogar in den Worten Ezechiels (9, 6): „Den, über welchem ihr das Thau sehet, tödtet nicht", eine Hindeutung auf das bei den Christen übliche Kreuzzeichen. „Unter den alten Buchstaben der Hebräer", so schreibt er, „welche bis heute noch die Samaritaner gebrauchen, hat der letzte Buchstabe, das Thau, die Gestalt des Kreuzes, welches die Christen häufig mit der Hand an die Stirn zeichnen." Es seyen nur noch die schönen Worte des h. Johannes Chrysostomus hier angeführt werden. „Lasset uns", spricht er [1]), „wie die Krone, ebenso auch freudigen Herzens das Kreuz Christi herumtragen. Denn Alles, was zu unserm Heile dienlich ist, wird durch dasselbe vollbracht: wenn wir wiedergeboren werden, ist das Kreuz auch da; wenn wir mit der heil. Speise genährt werden, wenn wir die h. Weihung empfangen, überall und allezeit steht uns dieses Siegesdenkmal zur Seite; deßwegen erheben wir voll Eifer das Kreuz in den Gemächern und an den Wänden, und in den Fenstern, an der Stirne sowohl als auch im Herzen."

Nun haben wir einen zweifachen Grund, auf den apostolischen Ursprung des Kreuzzeichens zu schließen. Der erste liegt in der Allgemeinheit, nach der bekannten vom h. Augustin [2]) aufgestellten Regel: „Was von der ganzen Kirche beobachtet wird und von Concilien nicht verordnet, sondern immer geübt worden ist, das nehmen wir mit vollem Rechte als apostolische Ueberlieferung an." Hätte sich zu des h. Augustin Zeiten der frühe Gebrauch des Kreuzzeichens auch nicht durch besondere Zeugnisse nachweisen lassen, so hätte doch die Allgemeinheit desselben auf die apostolische Ueberlieferung schließen lassen, weil sich durch diese allein die Allgemeinheit erklären ließ. Zugleich aber berechtigt uns die dargethane Frühzeitigkeit, auf den apostolischen Ursprung des Kreuzzeichens zu schließen: denn was erwiesenermaßen in die apostolische Zeit hinaufreicht, muß um so mehr als von den Aposteln selbst eingeführt betrachtet werden. Es war daher nichts weniger als eine Rückkehr zu den apostolischen Zeiten, wenn im 16. Jahrhundert mit vielem Andern auch der Gebrauch des Kreuzzeichens verworfen wurde.

d. Es ist rathsam, nach dem Beispiele der ersten Christen, das Kreuzzeichen oft zu machen.

So ermahnt der h. Cyrillus von Jerusalem: „Mache dieses Zeichen, wenn du issest, sitzest, stehst, redest, wandelst, kurz, bei jedem Geschäfte." [3]) Wir bezeichnen uns aber mit demselben vorzüglich vor und nach dem Gebete; denn es ist wohl billig, daß die heiligste

[1]) Hom. 55. in Matth. — [2]) De bapt. l. 4. c. 24. — [3]) Catech. 4. de decem dogm. n. 14.

Handlung Gott auch besonders geweihet werde; zugleich werden wir dadurch erinnert, daß wir im Namen Jesu Christi unser Gebet darbringen sollen, damit es wirksam sei. Wir machen es vor dem Essen, um so die Mahnung des Apostels zu erfüllen: „Ihr möget essen oder trinken oder sonst etwas thun, verrichtet Alles zur Ehre Gottes." Ebenso vor dem Schlafe, damit wir vor allem Bösen bewahrt werden. Der h. Aloysius von Gonzaga ermangelte nie, vor dem Schlafengehen selbst über sein Bett das Kreuzzeichen zu machen, um dadurch Schutz gegen alle Nachstellungen des bösen Feindes zu finden. Beim Aufstehen bezeichnen wir uns mit dem Kreuze, um sogleich die Erstlinge des Tages dem Herrn zu weihen. Auch besonders in Versuchungen; denn, wie der h. Chrysostomus bemerkt, „das Kreuz ist nicht nur den Geistern des Abgrundes schrecklich geworden, sondern auch die verderbten Neigungen, die zügellosen Leidenschaften, die bösen Lüste und Begierden sinken wie ohnmächtig vor dem h. Kreuzzeichen hin. Sie zittern vor dem h. Kreuze, wie aufrührerische Knechte vor der Geißel zittern." Endlich machen wir das Kreuz in Gefahren; denn das Kreuz, das uns vor dem allergrößten Elende, vor der ewigen Verdammung bewahrt hat, ist mächtig genug, uns vor jeder andern Gefahr zu schützen. Alle diese Beziehungen liegen auch in den das Kreuzzeichen begleitenden Worten: im Namen des Vaters ꝛc., welche nach dem bekannten Sprachgebrauche der h. Schrift bedeuten: in der Kraft, im Auftrage, zur Ehre, unter dem Schutze und Beistande. [1])

---

[1]) Die Wunderkraft des Kreuzes ist von Gott zuweilen in das hellste Licht gestellt worden. Mit dem Kreuze bezeichneten sich die Märtyrer vor dem Kampfe. Im Begriffe, in die Flammen gestürzt zu werden, machten die h. Firmus und Rusticus das Zeichen des Kreuzes, und sogleich theilte sich die Flamme und verbrannte die, welche das Feuer angezündet hatten, während den h. Märtyrern auch nicht ein Haar auf dem Haupte versengt wurde. Ruinart, acta Mart. — Maria, die Aegyptierin, ging, nachdem sie sich mit dem Kreuze bezeichnet hatte, über das stürmische Meer. Binterim, Denkw. 4. Bd. 1. Abth. S. 517. — Sozomenus (hist. eccl. l. 5. c. 2.) und Theodoret (l. 3. c. 3.) erzählen folgenden Zug von Julian dem Abtrünnigen. Als er sich einst mit seinem heidnischen Lehrmeister, dem Philosophen Maximus, in eine dunkle Höhle begeben, um abergläubische Mysterien zu feiern oder die Zukunft zu erforschen, da soll er beim plötzlichen Erscheinen dämonischer Gestalten heftig erschrocken sein und sich nach ehemaliger Gewohnheit mit dem Kreuze bezeichnet haben, worauf jene Gestalten alsbald verschwanden. So hätte denn Gott auch das von einem Abtrünnigen gebildete Kreuzzeichen dem bösen Feinde als furchtbar erweisen wollen. — Dem h. Benedict bot man Gift in einem Kelche dar; der Heilige machte das Kreuzzeichen darüber, und der Kelch zersprang. — Der h. Sabinianus, einer der ausgezeichnetsten Schüler des h. Romanus, verließ eines Tages mit einigen andern Mönchen das Kloster, um bei den Dämmen der Mühle eine sehr dringende Arbeit vorzunehmen. Sehr bald stießen sie auf ein bedenkliches Hinderniß. Wo sie nur den Fuß hinsetzen wollten, zischten kleine, viperartige Schlangen. Sie fürchteten sich vor ihrem Gifte und wollten fliehen. Um aber dem Gelübde des Gehorsams treu zu bleiben, kehrten sie um, bezeichneten ihre Hände und Füße mit dem Zeichen des h. Kreuzes und sangen folgende Worte des Heilandes: „Sehet, ich habe euch die Gewalt gegeben, auf die Schlangen und Scorpione zu treten, und jeder Macht des Widersachers zu trotzen, und es wird euch Nichts schaden." Keine

Bei der Vorlesung des Evangeliums pflegen wir Stirne, Mund und Herz mit dem h. Kreuze zu bezeichnen, damit uns Gott durch die Verdienste des Gekreuzigten Gnade geben möge, das Evangelium mit dem Verstande zu erfassen, mit dem Munde zu bekennen, mit dem Herzen zu lieben. — Das Evangelium soll den Menschen ganz durchdringen, seine Richtschnur für sein inneres und sein äußeres Leben bilden. Richtige Auffassung desselben ist erste Bedingung. Wenn Gottes Gnade aber seinen tiefen Sinn uns nicht erschließt, so werden diese himmlischen Töne unserm Ohre oft nur fremde, unverständliche Laute sein. Deßhalb soll die Kraft des Kreuzes, das wir auf unsere Stirn drücken, die Finsternisse unsers Verstandes bannen. Durch freies Bekenntniß sollen wir unsern Glauben kund thun: die Kraft des Kreuzes möge uns stärken, wenn etwa aus Menschenfurcht unsere Lippen beben, unsre Zunge stammelt. Was würde jedoch das äußere Bekenntniß nützen, wenn wir das Evangelium nicht liebend im Herzen umschlossen hielten? Die Wunderkraft des Kreuzes möge uns also verleihen, die Lebensworte des Evangeliums tief in das Herz zu senken, damit sie hier, gleich einem himmlischen Samenkorn, Wurzeln schlagen, aufsprossen und Früchte für die Ewigkeit tragen.

Aber auch von diesen besondern Veranlassungen und Beziehungen abgesehen, gibt es allgemeine Gründe, welche den oftmaligen Gebrauch des Kreuzzeichens als heilsam erwiesen.

1. Durch das Kreuz bewaffnen wir uns gegen die Nachstellungen des bösen Feindes. Ein ewiges Denkmal des Sieges, den unser Heiland über die Mächte der Finsterniß erfochten, ist das Kreuz. Furcht und Schrecken muß sie daher ergreifen, so oft wir uns mit demselben bewaffnen. So bezeugt der h. Cyrillus von Jerusalem [1]): „Bezeichne dich öffentlich mit dem Zeichen des Kreuzes an der Stirn, damit die Teufel, wenn sie das Zeichen des Königs sehen, zittern und weit von hinnen fliehen.“ Schon lange vor ihm hatte der h. Ignatius, der Jünger des heil. Johannes, geschrieben [2]): „Das Zeichen des Kreuzes ist ein Siegesdenkmal wider die Macht des Fürsten der Welt: wenn er es sieht, so erschrickt er; wenn er davon hört, so fürchtet er sich.“ Vertrauensvoll betet daher die Kirche: „Durch das Zeichen des Kreuzes errette uns, o Gott, von unsern Feinden.“ Wie dieses Zeichen den Feind mit Zaghaftigkeit, so erfüllt es uns hingegen mit Muth und Vertrauen. Der Anblick der Fahne, die in einer großen Schlacht siegreich in den Reihen wehete, erfüllt ja wie von

Schlange ließ sich mehr sehen, und die gehorsamen und gottesfürchtigen Mönche konnten nun ungestört ihre Arbeit verrichten. (Stolbergs Religionsgeschichte Bd. 17. S. 364.)

[1]) Catech. 4. illuminand. n. 14. — [2]) Ep. ad Phil.

selbst den Krieger mit Entschlossenheit und Kampfeslust. Im Kampfe gegen den bösen Feind ist gewöhnlich nichts so sehr zu fürchten, als Zaghaftigkeit. Sobald du ihm entschlossen entgegen trittst, wirft er sich in schmähliche Flucht. Indem du dich aber mit dem Kreuze bezeichnest, trittst du ihm entschlossen entgegen, ja du ergreifest die Waffe, die er am meisten scheuet. Daßhalb nahmen die Christen in den ersten Jahrhunderten, wo das Reich der Finsternisse noch weit über die Erde verbreitet war, zu dieser Waffe so oft ihre Zuflucht, und nicht ohne den glänzendsten Erfolg. Durch das Kreuzzeichen, so bezeugt Lactantius, stürzten die Christen die Götzenbilder von den Altären; durch das Kreuzzeichen vertrieben sie selbst die bösen Geister aus den Menschen. Der Christ durfte nur das Zeichen des h. Kreuzes auf die Stirn machen, und die Wahrsager fanden keine Zeichen in den Eingeweiden der Opferthiere. [1]) Das Kreuzzeichen ist die Waffe, welche der h. Einsiedler Antonius seinen Jüngern vorzüglich anrieth, damit sie siegreich den Kampf mit den Mächten der Finsterniß bestänben.

2. Durch das Kreuz erflehen wir uns den Segen des Himmels, wie die vielen Heilungen und andere Wunder bezeugen, welche durch das h. Kreuzzeichen gewirkt wurden. So oft wir mit diesem Zeichen uns schmücken, bekennen wir uns öffentlich als Jünger des Heilandes, die sich des Kreuzes nicht schämen. Muß unser Feldherr, unser König nicht freudig auf die Seinigen herabblicken? Wird er sie nicht in allen Gefahren beschützen, alle ihre Unternehmungen großmüthig segnen? Durch das Zeichen des Kreuzes erklären wir ferner unsere gänzliche Hingabe an ihn, indem wir durch dasselbe gleichsam zu einem lebendigen Opfer eingeweiht werden. Sein Heiligthum also sind wir geworden, ein Heiligthum der göttlichen Dreieinigkeit. Das Bewußtsein allein, zum lebendigen Opfer, zum Heiligthum der göttlichen Dreieinigkeit geworden zu sein, wie mächtig muß es uns antreiben, dieser Bestimmung nach Kräften zu entsprechen? Wie könnte endlich ein Christ, der sich oft mit dem h. Kreuze bezeichnet, noch murren oder zagen, wenn Leiden über ihn hereinbrechen! Soll er sich nicht freuen, des Kreuzes, mit dem er als einem Ehrenzeichen sich oft schmückt, nun auch durch Leiden in der Wirklichkeit theilhaftig zu werden? Ja das Kreuz wird ihn stärken, alle Leiden, alles Ungemach nach dem Beispiele dessen, der daran gestorben, mit Geduld und Standhaftigkeit zu ertragen. Aber voll Glauben sollen wir das Kreuz machen, um seiner Wirkungen theilhaftig zu werden. „Warum", fragt Rupertus [2]), „empfinden nur so Wenige die Kraft des h. Kreuzes? Weil sie zwar",

[1]) Institut. l. 4. c. 27. — De mortibus persecut. c. 10. — [2]) L. 1. in Levit. c. 33

antwortet er, „das Kreuz an der Stirne, aber den Gekreuzigten nicht im Herzen tragen; denn man muß das h. Kreuz nicht nur mit dem Daumen äußerlich, sondern auch mit innigem Glauben im Herzen bilden.“ [1])

Nutzanwendung.

Sollte jemals unsere Stirn, die wir so oft mit dem h. Kreuze bezeichnet haben, des Evangeliums, der Lehre Christi und der Kirche sich schämen? Kein ehrenvolleres Zeichen gibt es ja auf Erden. Mag auch das Kreuz gottlosen Religionsspöttern, wie einst den Juden und Heiden, als Thorheit erscheinen; gleich dem Apostel Paulus sollen wir in demselben unsern Ruhm wie unser Heil suchen. „Von mir aber sei fern, mich zu rühmen, außer in dem Kreuze unsers Herrn Jesu Christi.“ Gal. 6, 14. Das Kreuz hat die Welt erobert, Finsterniß und Irrthum verscheucht, die Laster verdrängt, dem Menschen die wahre Freiheit erworben. Unter seinem Schatten lebten Jahrhunderte lang die Völker glücklich. Auf der Stirne der Könige hat es geprangt, auf den Zinnen ruhmgekrönter Städte geglänzt. Alles Erhabene, alles Beseligende des Christenthums knüpft sich ans Kreuz. Auf deinem Grabeshügel wird das Kreuz sich erheben; o möge es das Unterpfand deiner Seligkeit sein! Das wird es dir sein, wenn du es im Leben geliebt hast. Mögest du einst in der Sterbestunde einen so innigen Trost im Kreuzzeichen finden, wie die heil. Macrina, Schwester des h. Gregor von Nyssa. Unzählige Male bezeichnete sie sich mit demselben, weil sie jedesmal eine neue Kraft verspürte. Als sie aber ihr Ende nahe fühlte, machte sie zuerst über ihre Augen, ihren Mund und ihr Herz das Kreuzzeichen, zuletzt über ihr Gesicht, und gab dann ruhig ihren Geist auf. [2]) Suche auch du die verborgene Wunderkraft des Kreuzes zu empfinden, indem du dich ehrerbietig, nicht leichtfertig, voll Glauben, nicht aus bloßer Gewohnheit, mit demselben bezeichnest. — Liebst du aber das Kreuz, wie könntest du mit den Feinden desselben gemeinsame Sache machen? Sollte ein Krieger die Fahne seines Führers dem Feinde überliefern? Hüte dich vor dem Umgange mit Feinden der Religion und der Kirche! Hüte dich vor lasterhaften Menschen; denn auch diese entehren den Glauben. Hüte dich vor irreligiösen Schriften. Nur zu leicht könnte ein Tropfen Gift in deine Seele gleiten und die Reinheit des Glaubens trüben. Liebe die Unschuld! Religion und Unschuld sind Schwestern. Wer der einen entsagt, entsagt gewöhnlich auch der andern.

Vor einigen Jahren wurde, nach dem Berichte öffentlicher Blätter, zu Cam-

---

[1]) Die große Ehrerbietigkeit, mit welcher der h. Franz von Sales Alles, was sich auf den Gottesdienst bezog, verrichtete, gab sich auch namentlich in der Art und Weise kund, mit der er das h. Kreuzzeichen bildete. Er empfahl Allen, dasselbe mit Ehrerbietigkeit zu machen, und tadelte die, welche Leichtfertigkeit und Unaufmerksamkeit dabei an den Tag legten. Er bediente sich verschiedener Gleichnisse, um die Frömmigkeit der Gläubigen bei dieser Handlung zu beleben. „Betrachtet euer Herz, sprach er, wie einen Garten, in den ihr den heiligen Baum des Kreuzes pflanzet; oder betrachtet es wie eine Festung, in der ihr die Fahne des großen Königs erhebet und die ihr keinem Andern übergeben dürfet als demjenigen, dem die Fahne gehört; oder als ein Gemach, das ihr schließet mit dem Schlüssel des Kreuzes und das ihr keinem Andern öffnen dürfet als demjenigen, dem der Schlüssel gehört.“ Vie de St. François de Sales. Paris 1856.

[2]) S. Gregor. Nyss. de vita S. Macrinae.

brai in Frankreich ein Jüngling erschossen unter einer Eiche gefunden. Neben ihm lag das Pistol. Auf einem Zettel, den man in seinen Kleidern fand, las man folgende mit Bleistift geschriebene Worte: „Wer du immer meine Leiche findest, wisse, daß ich fünf Jahre nach der Vorschrift des Evangeliums lebte und darin unsäglich viel Trost und Zufriedenheit fand. Aber durch ein Unglück, das sich nie genug beweinen läßt, gerieth ich in Gesellschaft von Freidenkern; und diese haben mich dahin gebracht, wo du mich siehst. Ich bitte um Verzeihung die Christenheit, welche ich durch meinen verzweiflungsvollen Schritt ärgern werde. Ich bitte um Verzeihung meinen würdigen Pfarrer; ach! daß ich doch seine Ermahnungen stets befolgt hätte. Ich bitte ganz besonders um Verzeihung meine lieben Eltern, denen ich endlose Bitterkeit bereiten werde. Ich hatte den Entschluß gefaßt, ihnen zum Troste mein Leben zu fristen und einst die Stütze ihres Greisenalters zu sein. Aber ich vermag es nicht; das Leben ist mir unerträglich."

II. Vom apostolischen Glaubensbekenntnisse.

§. 17. Glaubensbekenntnisse der Kirche.

a. Den kurzen Inhalt unsers Glaubens bietet uns das apostolische Glaubensbekenntniß oder Symbolum.

Nach dem Sprachgebrauche der Alten bedeutet Symbolum bald ein Zeichen, woran bei Kriegern der Freund erkannt und vom Feinde unterschieden wurde, also Abzeichen oder Losungswort; bald ein Zeichen, das für die Abschließung eines Vertrags bürgte, also Bundeszeichen oder Unterpfand. Das eine wie das andere ist das Glaubensbekenntniß dem Christen. [1]) An ihm erkennt er seinen Glaubensgenossen, was zu den Zeiten der Apostel von so größerer Wichtigkeit war, als Viele nicht in höherm Auftrage, sondern aus Gewinnsucht oder Eitelkeit Christum unter Verfälschung seiner Lehre verkündeten, und falsche Brüder aufstanden. In ihm besitzen wir ein Denkmal an den mit unserm Erlöser in der Taufe geschlossenen Vertrag, und ein Unterpfand der uns gewordenen Verheißungen. Von den heil. Vätern wird es oft der Glaube, die Regel, die Glaubensregel genannt. Durch seine kurze Fassung ist es nach dem Ausdrucke des h. Augustin [2]) geeignet, „den Geist zu erleuchten, ohne das Gedächtniß zu beschweren." Eine kurze und einfache Darlegung der Glaubenspuncte war überdieß, wie Lactantius [3]) bemerkt, deßhalb angemessen, weil es Gott als dem höch-

[1]) Die Erklärung, nach der es eine „Zusammenstellung" (collatio) von Glaubenswahrheiten sein soll, ist im Sprachgebrauche nicht begründet; Zusammenstellung wird wohl eine Symbola, nicht ein Symbolon genannt. Vgl. Bened. XIV. de Missa, Sect. 1. n. 147. — Natal. Alex. dissert. 12. in sæc. I.

[2]) Serm. 213. alias 119. de tempore. — [3]) Instit. l. 3.

sten Herrn zusteht, einfachhin einen Satz auszusprechen, ohne für die innere Wahrheit desselben Beweise anzubringen. Den Gläubigen konnte es genügen, aus den zahlreichen Wundern die Gewißheit erlangt zu haben, daß die Apostel im Auftrage Gottes sprachen.

b. Das apostolische wird dieses Glaubensbekenntniß genannt, weil es von den Aposteln herstammt.

1. Gewiß ist, daß es nicht nur die Lehre der Apostel enthält, sondern auch in die apostolischen Zeiten hinaufreicht. Schon von den Vätern des 2. Jahrh. wird es erwähnt [1], freilich fast nur mit den Anfangsworten und dem Hauptinhalte nach, da es zu jenen Gegenständen gehörte, die man der Kenntniß der Nichteingeweihten vorenthielt. [2] Die Väter des 4. und 5. Jahrhunderts fanden es in den einzelnen christlichen Gemeinden des Morgen und Abendlandes vor: ein hinlänglicher Beweis, daß die Einführung weit früher, ja bei der ersten Verkündigung des Evangeliums selbst mußte geschehen sein, weil nur so die namentlich zur Zeit der Verfolgung mit so vielen Schwierigkeiten verbundene allgemeine Ausbreitung einer niemals niedergeschriebenen Formel und die Gleichförmigkeit derselben sich erklären läßt. Zudem bezeugt Rufin [3] ausdrücklich, in Rom bestehe „die alte Gewohnheit, daß die, welche die Taufe empfangen, laut vor den Gläubigen das Symbolum hersagen." Eine solche Gewohnheit läßt wiederum auf eine sehr frühzeitige Einführung desselben schließen.

Wir haben 2. allen Grund, anzunehmen, daß die Apostel selbst Verfasser des Symbolums sind. Schon die Allgemeinheit und Gleichförmigkeit desselben spricht für diese Behauptung; denn wie für den apostolischen Ursprung des Kreuzzeichens, so läßt sich für den des Glaubensbekenntnisses der bekannte Grundsatz des h. Augustin anwenden. (Vgl. oben §. 16. c.) Auch werden von den h. Vätern und namentlich von den ältesten die Apostel ausdrücklich Verfasser desselben genannt. „Die über den ganzen Erdkreis ausgebreitete Kirche," schreibt der h. Irenäus, [4] „hat von den Aposteln und ihren Jüngern diesen Glauben empfangen, welcher lautet: an Einen Gott, den allmächtigen Vater" ꝛc. Hier wird das Glaubensbekenntniß seinem Hauptinhalte nach und mit Einschaltung einiger Schriftstellen angeführt. Aehnlich Tertullian. [5] Der heil. Hieronymus: [6] „Im Symbolum unsers

[1] S. Iren. adv. haeres. l. 1. c. 9. n. 4.

[2] Rufinus, exposit. in Symb. Auch in der von Mabillon herausgegebenen gallicanischen Liturgie wird bemerkt, daß das Symbolum nur auswendig gelernt, nicht geschrieben werden dürfe. Ueber diese Geheimhaltung (disciplina arcani) siehe das Nähere in der Abhandlung vom h. Altarssacrament. Vergl. Geschichte der Rel. §. 120 a.

[3] L. c. — [4] Adv. haeres. l. 1. c. 10. — [5] Praescript. c. 37. — [6] Ep. 61. ad Pammach.

Glaubens und unserer Hoffnung, das, von den Aposteln übergeben, nicht auf Papier geschrieben wird, sondern in die Herzen, wird nach dem Bekenntnisse der Dreifaltigkeit und der Einheit der Kirche das ganze Geheimniß (sacramentum) der christlichen Lehre mit der Auferstehung des Fleisches geschlossen." Der Ausdruck, das Symbolum (nicht: der Glaube) sei von den Aposteln übergeben und werde nicht aufgeschrieben, widerstrebt offenbar der zuweilen versuchten Erklärung, das Symbolum werde nur apostolisch genannt, weil es die Lehre der Apostel enthalte. Nicht vom Inhalte, sondern von der Formel spricht der h. Lehrer. Rufin, um andere Zeugnisse zu übergehen, fügt unter Berufung auf alte Ueberlieferungen hinzu, die Apostel hätten sich kurz nach der Ausgießung des h. Geistes, als sie im Begriffe standen, in die jedem angewiesenen Länder sich zu begeben, zur Aufstellung dieser Glaubensregel vereinigt; und obschon es dem genannten Schriftsteller an Gegnern nicht fehlte, so fand er rücksichtlich dieses Punctes doch bei den durch Gelehrsamkeit ausgezeichneten Männern des 5. Jahrhunderts keinen Widerspruch. [1]) Freilich bedurften die vom heil. Geiste geleiteten Apostel keiner besondern Formel zur Regelung ihrer Predigt; wohl aber war für die Christen eine feste Norm wenigstens höchst erwünscht. Daß sie, wie so vieles Andere, in den heil. Büchern nicht niedergelegt worden, beweiset nichts gegen ihren apostolischen Ursprung. Pflegte doch das Symbolum auch in der Folge nicht niedergeschrieben zu werden. War es aber nur mündlich von den Aposteln mitgetheilt, dann konnte es später nicht in die Reihe der h. Schriften aufgenommen werden. Auch die wenigen in einigen Kirchen vorfindlichen Zusätze, die bei den betreffenden Artikeln zur Sprache kommen werden, beweisen nichts gegen seinen Ursprung; diese Zusätze nämlich sind Erläuterungen, welche den Irrlehren entgegengesetzt wurden. Im Symbolum der Römischen Kirche fehlen sie nach der Meinung des Rufinus deßhalb, weil hier nie eine Ketzerei entstand und weil der hier bestehende Gebrauch, die Täuflinge laut und vor dem ganzen Volke das Glaubensbekenntniß hersagen zu lassen, jede Abweichung verhinderte. [2]) — Wir haben demnach keinen Grund, die bis auf Calvin von allen christlichen Jahrhunderten getheilte Ueberzeugung, daß die Apostel wirklich die Verfasser unsers Glaubensbekenntnisses seien, zu verlassen. [3])

---

[1]) Rufin. de exposit. Symb. Damit ist jedoch die Sage noch nicht verbürgt, jeder der 12 Apostel sei Verfasser Eines der 12 Artikel; sie findet sich in einer dem heil. Augustin zugeschriebenen Rede (serm. 15), die aber gewöhnlich für unächt oder doch für verfälscht angesehen wird. S. Nat. Alex. dissert. 12. in sec. I.

[2]) Die Zusätze einzelner Kirchen s. in Jacobi Usserii Armachani de Rom. Ecclesia Symbolo apostolico vetere aliisque fidei formulis diatriba. — Denzinger, Enchiridion Symbolorum.

[3]) Vgl. Nat. Alex. l. c. — Selvaggio, antiquit. christian. l. 1. p. 2. c. 18.

c. Die übrigen Glaubensbekenntnisse sind nur eine Erweiterung und Erklärung einzelner Artikel des apostolischen.

Durch das Auftreten von Irrlehrern, die mit dem seitherigen Bekenntnisse einen fremdartigen oder widersprechenden Sinn verbanden, wurden derartige nähere Bestimmungen nöthig. So hoben die 318 im Jahre 325 zu Nicäa versammelten Väter in ihrem Glaubensbekenntnisse, dem sogenannten Nicänischen, die Gottheit Christi gegen die Irrlehre des Arius durch entsprechende Zusätze zum zweiten Artikel besonders hervor. Die im Jahre 381 zu Constantinopel gehaltene Kirchenversammlung schloß sich in ihrem Bekenntnisse an das zu Nicäa entworfene enge an, weßhalb es bald das Nicänische, bald das Constantinopolitanische, bald das Nicänisch-Constantinopolitanische genannt wird, fügte aber gegen die Macedonianer den Zusatz bei, daß dem heil. Geiste, der vom Vater ausgehe, dieselbe Anbetung und Verherrlichung gebühre, wie dem Vater und dem Sohne. Dieses Bekenntniß wird in der heiligen Messe gelesen und gesungen.

Im Athanasischen Glaubensbekenntnisse wird die Lehre von der h. Dreifaltigkeit und der Menschwerdung des Sohnes mit aller Bestimmtheit vorgetragen. Der Abfasser desselben könnte uns gleichgültig sein, weil es nicht von ihm, sondern von der Kirche, die ihre Lehre darin ausgedrückt findet, sein Ansehen besitzt. Indeß bezeichnen doch abendländische Synoden des 7. Jahrhunderts und andere Urkunden mit bestimmten Worten den h. Athanasius als den Verfasser. [1]) Nehmen wir an, der h. Bischof habe es während seines Aufenthaltes im Abendlande, zu Trier, verfaßt, so wird begreiflich, warum es namentlich im Morgenlande so lange unbekannt geblieben oder überhaupt nicht frühzeitig zur allgemeinen Kenntniß gelangte; auch die anscheinend in lateinischer Sprache geschehene Abfassung fände durch diese Annahme ihre Erklärung.

Das Tridentinische Glaubensbekenntniß umfaßt zunächst das Nicänisch-Constantinopolitanische, und außerdem zwölf Lehrsätze, die vom Concil zu Trient gegen die Neuerer des 16. Jahrhunderts waren festgestellt worden. Das Concil hatte angeordnet, daß die Vorsteher der Kirchen und Andere, die mit der Seelsorge betraut würden, das öffentliche Bekenntniß der Rechtgläubigkeit ablegen sollten. Demgemäß schrieb Pius IV. bald nach Beendigung des Concils im Jahre 1564 „in apostolischer Machtvollkommenheit" die Formel jenes Bekenntnisses vor, die auch seither in der Kirche üblich ist. Der allgemeinen Erklärung, die Entscheidungen der allgemeinen Concilien, insbesondere die

[1]) Syn. 1. Toletan. a. 633. — Syn. Augustodunensis a. 670. — Capit. Hattonis Basil.

des Tridentinischen, annehmen zu wollen, wurden von Pius IX. im J. 1877 einige Worte hinzugefügt, welche dieselbe Erklärung enthalten bezüglich der Entscheidungen des Vaticanischen Concils, namentlich „über den Primat und das unfehlbare Lehramt des Papstes." [1]) Rechtsgültiges Ansehen verleiht ihm theils sein Inhalt selbst, der die zu Trient feierlich aufgestellte Lehre ist, theils die vom Kirchenoberhaupte in „apostolischer Machtvollkommenheit" geschehene Abfassung, theils endlich das Ansehen der gesammten Kirche, die in ihm ebenso wie in den früher genannten ihre Lehre erkennt.

Die im Laufe der Zeiten zum apostolischen Symbolum hinzugefügten Artikel sind, wie schon bemerkt wurde, keineswegs fremdartige Zuthaten oder neue Lehren; sie sind nur Entwickelungen der ursprünglich gegebenen Begriffe, klarere Auseinandersetzungen der apostolischen Lehre selbst. So ist auch an der Sonne keine Veränderung vorgegangen, wenn sie am Mittage uns heller leuchtet, als am Morgen; und der Mensch bleibt immer derselbe, obwohl im reifen Mannesalter seine Glieder einen größern Umfang gewonnen haben, als sie in zarter Kindheit besaßen. Nicht neue Samenkörner werden, um mit Vincenz von Lerin [2]) zu reden, in den Acker der Kirche gestreut; wohl aber gelangt die von den Aposteln schon gepflegte Saat zu höherer Entfaltung und ansehnlicherer Blüthe. Keine neue, fremdartige Reiser werden dem Glaubensbaume eingepfropft; wohl aber hat er Aeste und Zweige allmählich mehr ausgebreitet, und jeder Zweig und jedes Blatt lag nach dem Ausdrucke des h. Cyrillus [3]) im Senfkörnlein des apostolischen Glaubensbekenntnisses schon umschlossen. Was in den Artikeln des apostolischen Glaubensbekenntnisses enthalten lag und wenigstens einschlußweise zu jeder Zeit von Allen geglaubt wurde, das hat die Kirche in den spätern Bekenntnissen mehr entwickelt, einleuchtender dargestellt und jeder etwaigen Mißdeutung entzogen.

Erster Glaubensartikel.

„Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde."

I. Abhandlung. Von Gott nach der Einheit seiner Natur.

I. Abschnitt. Dasein Gottes.

§. 18. Quellen der Gotteserkenntniß.

a. Gott ist, nach dem Begriffe Aller, das höchste, vollkommenste Wesen, der Urheber aller Dinge, aller Verehrung würdig.

Es handelt sich einstweilen nur um irgend welche Bezeichnung dessen, was Alle sich unter dem Worte Gott denken, um irgend welche

[1]) Die ganze Erklärung lautet nunmehr: Caetera item omnia a sacris canonibus et oecumenicis conciliis ac praecipue a sacrosancta Tridentina Synodo (et ab oecumenico concilio Vaticano) tradita, definita et declarata (praesertim de Romani Pontificis primatu et infallibili magisterio) indubitanter recipio atque profiteor. Das in Klammern Eingeschlossene ist Zusatz Pius IX.

[2]) Commonit. c. 23. [3]) Catech. 5. de fide et Symbol. n. 12.

Zusammenfassung der Begriffe, mit denen man das durch Worte bezeichnete Wesen von den übrigen unterscheidet. Alle denken sich Gott als das höchste, das ausgezeichnetste Wesen. Damit ist noch nicht gesagt, daß Alle sich Gott als das absolut vollkommenste Wesen denken, so daß ein vollkommeneres nicht gedacht werden könnte. Aber wenigstens können Alle von dem Begriffe des irgendwie oder beziehungsweise vollkommensten Wesens zu dem des absolut vollkommensten gelangen. Ferner denken sich Alle Gott als den Urheber der Dinge, wenn sie auch über die Art und Weise, wie er Urheber ist, noch nicht im Klaren sind. Haben sich Einige oder ganze Völker eine Mehrheit von Urhebern gedacht, so war dieser Begriff nicht der ursprüngliche, sondern ein künstlich gefälschter. Endlich sind Alle überzeugt, daß Gott Verehrung gebühre; und dieser Gedanke ist mit dem Begriffe Gottes ebenso enge verbunden, wie der, daß wir von ihm abhängig sind. [1])

So leicht faßlich der erste, gleichsam von selbst sich aufdrängende Begriff Gottes ist, ebenso schwer ist es, den Begriff und das Wesen Gottes genauer zu bestimmen. „Gott ist unaussprechlich", sagt der h. Augustin [2]); „leichter können wir sagen, was er nicht sei, als was er sei. Nicht die Erde, nicht das Meer ist Gott. Alles, was im Meere sich befindet und in der Luft schwebt, ist Gott nicht. Was im Himmel glänzt, Sterne, Sonne, Mond, ist Gott nicht. Der Himmel selbst ist Gott nicht . . . Du willst wissen, was er sei? Was das Auge nicht gesehen, was das Ohr nicht gehöret, was in des Menschen Herz nicht gestiegen. Wie sollte auf die Zunge steigen, was in das Herz nicht gestiegen!" Der Grund, weßhalb wir den Begriff Gottes nicht mit hinlänglich klaren Worten umschreiben können, liegt eben in seiner unendlichen Erhabenheit über Alles, was unsre Sinne und unser Geist erfassen. [3]) Wir nennen ihn zwar das höchste, vollkommenste

---

[1]) Suarez, Metaphys. disp. 29. sect. 3. n. 5. Significat hoc nomen (Deus) quoddam nobilissimum ens, quod et reliqua omnia superat, et ab eo tamquam a primo auctore reliqua omnia pendent, quod proinde ut supremum namen colendum est ac venerandum. Hic enim est vulgaris et quasi primus conceptus, quem omnes de Deo formamus, audito nomine Dei. Et ideo ad demonstrandum Deum esse non satis est ostendere, dari in rerum natura ens quoddam necessarium et a se, nisi etiam probetur, illud esse unicum et tale, ut sit fons totius esse, a quo pendent et illud recipiunt omnia, quae ipsum esse quoquo modo participant.

[2]) In Ps. 85. n. 12.

[3]) Das fühlte schon der heidnische Weltweise Simonides. Als Hiero, Beherrscher von Syrakus, die Frage an ihn gestellt, was Gott sei, begehrte er einen Tag Bedenkzeit. Als nun Hiero Tags darauf die Frage wiederholte, begehrte Simonides zwei Tage. Und nachdem er mehrmal noch die Zahl der Tage verdoppelt hatte, gab er endlich dem Hiero, der sein Staunen darüber ausdrückte, die Erklärung: Je länger ich nachdenke, desto dunkler scheint mir der Gegenstand. Cicero de natur. deor. l. 1. c. 22.

Die Biographen des h. Thomas von Aquin rühmen den früh gereiften Ver-

Wesen, und nur als solches können wir uns ihn denken; allein wir müssen uns wohl hüten, daß wir ihn nicht in Eine Reihe mit den übrigen Wesen stellen. Er ist ein Wesen, aber einzig in seiner Art, dem folglich selbst die Benennung Wesen nicht in demselben Sinne, als den übrigen Dingen, sondern nur in einem ähnlichen (non univoce, sed analogice) von uns beigelegt wird. [1]) Um seine Natur an sich und in den Wirkungen etwas genauer zu bestimmen, nennen wir ihn einen unendlichen, vollkommenen Geist, den Herrn des Himmels und der Erde, von dem alles Gute kommt. Hüten wir uns aber auch hier, ihn in die Reihe jener Geister zu stellen, in denen Gedanken, Wünsche und Begierden einem beständigen Wechsel unterworfen sind. Ein Geist ist Gott, aber wiederum einzig in seiner Art. Er ist ein unendlich vollkommener Geist, der nicht geworden ist, keinem Wechsel der Gedanken unterliegt, sondern durch sich selbst das Dasein und jede nur mögliche Vollkommenheit im höchsten Grade besitzt. — Bevor wir diese unbestimmten Umrisse zu vollenden suchen, haben wir die Frage, wie wir zu seiner Erkenntniß gelangt sind, zu beantworten.

b. Gott hat sich den Menschen auf natürliche und besonders auf übernatürliche Weise zu erkennen gegeben.

Gott, „der ein unzugängliches Licht bewohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch sehen kann" (1. Tim. 6, 16.), wird von uns nur erkannt, wenn er aus seiner Verborgenheit hervortritt, sich selbst auf irgend eine Weise offenbart und kundgibt; und das kann auf natürliche und auf übernatürliche Weise geschehen, weßhalb es eine natürliche und eine übernatürliche Offenbarung gibt.

Unter natürlicher Offenbarung verstehen wir, wie in der Lehre vom Glauben schon bemerkt wurde (§. 9. a), die Kundgebung Gottes in der Natur, d. h. in den natürlichen oder eigenen Kräften der äußern und innern Welt, des sichtbaren Weltalls und der unsichtbaren Seele. Sonne, Mond und Gestirne, die menschliche Seele mit den aus ihrem Wesen selbst hervorgehenden Gedanken und Wünschen sind ebenso viele natürliche Mittel, in denen Gott sich uns kundgibt, weil die eigene Natur genannter Wesen uns zu Gott als ihrem Urheber führt.

Unter übernatürlicher Offenbarung verstehen wir die Kundgebung Gottes durch besondere, außerordentliche, von den Wirkungen der Natur unterschiedene Thaten oder Ereignisse. Zur übernatürlichen Offenbarung gehörten die durch Moses, die Propheten und namentlich

---

stand des Knaben, der in einem Alter von fünf Jahren der Fürsorge und dem Unterrichte der Benedictiner auf Monte Cassino übergeben, nicht müde wurde, seinen Lehrern die Frage vorzulegen: quid sit Deus (was Gott sei)?

[1]) S. Thom. 1. q. 13. a. 5.

durch Christus gemachten Mittheilungen über die Beziehung des Menschen zu Gott, weil die in ihnen gegebenen Lehren und Aufschlüsse nicht durch die eigenen Kräfte der Natur, sondern durch einen besondern Verkehr Gottes mit den Menschen vermittelt wurden.

Diese letztere Offenbarung ist übernatürlich entweder bloß ihrer Art, oder aber zugleich auch ihrem Inhalte nach. Bloß ihrer Art nach ist die Offenbarung übernatürlich, wenn die geoffenbarte Wahrheit auch auf andere Weise, als durch Gottes außerordentliche Mittheilung, erkannt werden kann, oder, was dasselbe ist, wenn sie auch durch die Schöpfung, durch das Weltall, ausgesprochen wurde. Zugleich ihrem Inhalte nach ist die Offenbarung übernatürlich, wenn die geoffenbarte Wahrheit nicht in dem Weltall ausgesprochen wurde, und folglich nicht aus ihm, sondern nur durch besondere Mittheilung Gottes erkannt werden kann. Die Offenbarung über das Dasein Gottes an und für sich ist bloß übernatürlich der Art nach, weil wir auch auf natürlichem Wege vom Dasein Gottes uns versichern können: die Offenbarung über die Dreipersönlichkeit Gottes ist übernatürlich zugleich dem Inhalte nach, weil Gott aus der Natur nicht mit Gewißheit als der Dreieinige erkannt werden kann.

Den oben ausgesprochenen Lehrsatz vom Bestehen einer zweifachen Offenbarung faßt der h. Augustin in folgende Worte: „Nicht nur die Auctorität der göttlichen Bücher verkündet uns das Dasein Gottes, sondern selbst die ganze uns umgebende Natur, zu der auch wir gehören, ruft, daß sie einen höchst vollkommenen Urheber hat." [1]

c. Auf natürliche Weise hat sich Gott uns durch die sichtbare Welt und in unserm Innern zu erkennen gegeben.

I. Von der Kundgebung durch die von uns unterschiedene oder äußere Welt handelnd, nennen wir nur die sichtbare d. h. sinnlich wahrnehmbare Welt, weil der Mensch nur mit dieser in einer ihm erkennbaren Weise in Beziehung steht. Ueberhaupt hat Gott sich durch die unsichtbare Welt nicht minder als durch die sichtbare zu erkennen gegeben, nämlich durch die sichtbare und unsichtbare den reinen Geistern, durch die sichtbare dem Menschen. [2]

[1]) Non divinorum librorum tantummodo auctoritas esse Deum praedicat, sed omnis, quae nos circumstat, ad quam nos etiam pertinemus, universa ipsa rerum natura proclamat, habere se praestantissimum conditorem. De civ. l. 15. c. 3.

[2]) Als der h. Franz von Assisi Einigen seiner Jünger erlaubt hatte, die Gottesgelehrtheit zu studiren, begab er sich eines Tags in ihre Schule, um zu sehen, welche Frucht sie daraus zögen. Wie erstaunte er, als er die Frage hörte: utrum sit Deus (ob es einen Gott gebe)? Voll heiligen Eifers sprach er: „Ich glaubte, ihr würdet studiren, um triftigere Beweggründe zur Liebe Gottes zu finden, und nun stellet ihr die Frage, ob es einen Gott gebe." Seine Jünger befriedigten ihn doch

1. Beim Gedanken des Weltalls drängt sich uns die Wahrheit auf: Nicht Alles, was irgendwie Dasein hat, kann von einem Andern herrühren, sondern irgend etwas muß durch sich selbst bestehen; oder, um uns der Worte Richards von St. Victor [1]) zu bedienen: „wenn kein Wesen von sich selbst existirt, dann hätte es auch für jene, die nicht von sich selbst das Dasein haben, keine Möglichkeit des Existirens gegeben"; d. h. wenn es kein unerschaffenes Wesen gibt, dann konnte durchaus Nichts zur Existenz gelangen. Denn wäre jedes Wesen nur die Wirkung eines Andern, so hätten wir nur Wirkungen, aber keine Ursache. So unabsehbar lang wir die Reihe der von einander abstammenden Wesen auch denken mögen, sie ist etwas Hervorgebrachtes, eine Wirkung, die nothwendig ein Wesen verlangt, das Grund oder Ursache ist, ohne Wirkung zu sein. Möge man sich diese Reihe selbst unendlich denken: ihr Dasein ist nur erklärbar durch die Annahme einer Ursache, die durch sich selbst besteht. Denn auch eine unendliche Reihe von einander abstammender Wesen wäre, in ihrer Gesammtheit betrachtet, immer doch eine Wirkung und setzt als solche eine Ursache voraus, die Ursache ist, ohne wiederum Wirkung zu sein, oder die, was dasselbe ist, nicht in der Reihe der von einander abstammenden Wesen einbegriffen ist. [2]) — Uebrigens ist ja eine wirklich unend-

---

durch die Bemerkung, daß sie durch solche Erörterungen sich nur im Glauben tiefer begründen wollten. Dieser Gedanke möge auch uns leiten. (P. d'Argentan conférences sur les grandeurs de Dieu. Conf. 1ère.)

Nichts desto weniger muß man gestehen, daß heutzutage zuweilen auch aus dem Grunde, um die Gläubigen vor der Pest des Atheismus zu schützen, die Beweise für das Dasein Gottes ebensowohl zu berühren sind, wie sie von den h. Vätern in manchen zunächst auf das gläubige Volk berechneten Reden und Werken hervorgehoben wurden. Denn leider kommen auch heute wie in den ersten Jahrhunderten die Gläubigen mit Ungläubigen in Berührung, weil namentlich durch den Materialismus ein neues Heidenthum, ein Atheismus oft in der rohesten Form einzuführen beabsichtigt wird. Nicht ohne Grund haben die letzten Provinzialconcilien von Wien und Köln auf diesen Atheismus hingewiesen und die Seelsorger aufgefordert, dort, wo es Noth thut, ihm entgegenzutreten. (Act. et decr. conc. prov. Colon. P I tit. I. C. I.) In welcher Form aber dieses am geeignetsten geschehe, das hängt freilich von den Verhältnissen ab und bleibt somit — was ja von so vielen andern Lehrpuncten gilt — der Klugheit des Seelsorgers anheimgestellt. Niemand wird behaupten, daß Kindern metaphysische Beweise vorzutragen seien; aber Niemand wird auch behaupten wollen, daß der Seelsorger niemals im Falle sein könne, zu metaphysischen Beweisen greifen zu müssen. Zudem sind wir der Ansicht, daß der Religionslehrer, je tiefer und präciser er selbst die Beweise aufgefaßt hat, auch um so sicherer in einer populären und Jedem zugänglichen Fassung derselben alles Schiefe und Unhaltbare vermeiden werde. Ist ein nicht recht verstandener Beweis geeignet Zweifel zu erwecken, so gilt dieses um so mehr von einem nicht hinreichenden oder gar unhaltbaren, oder doch auf unhaltbare Annahmen gestützten Beweise.

[1]) De Trin. l. I. c. 8.

[2]) Durch verschiedene in die Augen springende Gleichnisse pflegen die Väter und Apologeten obigen Gedanken zu veranschaulichen. Wenn Jemand, dieses Gleichnisses bedient sich der h. Gregor von Nazianz, weiß, daß jede Saite einer Leier von irgend Einem aufgespannt worden, dann wird er, auch wenn die Reihe der Saiten endlos wäre, nicht weniger überzeugt sein, daß alle von einem Andern und nicht von sich selbst aufgespannt worden. — Gibt Jemand zu, sagt Eusebius, daß jeder Stein

liche Reihe unmöglich; denn eben weil sie aus Zahlen besteht, jede auch noch so große Zahl aber stets vermehrt werden kann, so wäre sie, was ein Widerspruch ist, endlich und unendlich zugleich: endlich, weil sie noch größer gedacht werden kann, unendlich, weil man sie für unendlich ausgab.

So bleibt denn wahr: unter allen existirenden Wesen muß irgend eines durch sich selbst das Dasein haben. Dieses Wesen aber kann nicht, wie der Materialismus wähnt, die unbelebte Materie sein, nicht eine blinde Naturkraft. Denn im Weltall gibt es auch geistige Wesen, wie denn die menschliche Seele, weil mit dem Vermögen zu denken begabt, ein geistiges Wesen ist. Unmöglich kann ein geistiges, mit Vernunft begabtes Wesen, im Stoffe oder überhaupt im Vernunftlosen seinen letzten Grund haben. Denn weil nun einmal die Wirkung nicht mehr enthalten kann als die Ursache, so muß der letzte Urheber der geistigen Seele ebensowohl geistig sein wie die Seele selbst. Uebrigens wird von der geistigen Natur Gottes später eigens die Rede sein; hier wird dieselbe nur erwähnt um zu zeigen, daß die Vernunft beweise uns alle Fäden an die Hand geben, welche den wesentlichen Begriff Gottes vervollständigen. Es besteht also eine letzte Ursache, ein letzter mit Einsicht wirkender Urheber und deßhalb höchster Herr aller Dinge, und dieses unerschaffene und über Alles herrschende Wesen nennen wir Gott. [1])

2. Betrachten wir nun diese sichtbare Welt insbesondere, so leuchtet sogleich ein, daß sie weder durch unbedingte Nothwendigkeit besteht, noch einem Zufalle oder dem Ungefähr ihr Dasein verdankt. Was nämlich einem beständigen Wechsel unterworfen ist, bald diese, bald jene Gestalt annimmt, besteht nicht durch innere Nothwendigkeit, kündigt sich vielmehr durch seine augenscheinliche Bildungsfähigkeit als gebildet oder hervorgebracht an. Aber nicht durch einen Zufall wurde

eines Gebäudes von einem Andern zurechtgelegt und eingefügt worden, dann muß er auch zugeben, daß alle zusammen nicht durch sich selbst, sondern durch einen Andern eingefügt worden sind. — Stellen wir uns, schreibt Cardinal Gotti, eine aus vielen Ringen bestehende, in der Luft hangende Kette vor. Bedarf der vorletzte Ring immer eines höhern, von dem er getragen wird, so wird die Gesammtheit der Ringe und somit die ganze Kette fallen, wenn nicht der letzte Ring von einem außerhalb der Kette befindlichen Stützpuncte gehalten wird. Und wären jene Ringe der Zahl nach unendlich, so werden sie ohne jenen Stützpunct ebenso sicher fallen, als wenn sie endlich sind, weil die Endlosigkeit der Ringe nur das Gewicht vermehrt, ohne der Kette einen Stützpunct hinzuzufügen.

[1]) Nach Suarez (Metaph. disp. 29. sect. 2) muß durch die Beweise für das Dasein Gottes ein Zweifaches erreicht werden: es muß gezeigt werden, daß es ein höchstes Wesen als letzte Ursache aller Dinge gibt, dem folglich Verehrung gebührt, und daß außer diesem kein anderes von sich selbst das Dasein besitzt. Wir werden demnach zuerst das Dasein dieses (wenigstens relativ) höchsten Wesens nachweisen, dann zeigen, daß dasselbe auch das absolut höchste oder unendlich vollkommen sei, und zuletzt aus der unendlichen Vollkommenheit den Schluß ziehen, daß es außer ihm kein unendlich vollkommenes Wesen geben könne.

die Welt hervorgebracht; denn ein Zufall oder eine Wirkung ohne Ursache ist ein Unding und nicht denkbar. Wir sind demnach wieder zu dem Schlusse genöthigt: Alles, was uns umgibt, das ganze Weltall hat einen Urheber, der durch sich selbst besteht und so beschaffen ist, daß er dieser sichtbaren Welt das Dasein geben konnte. Das konnte er nur dann, wenn er an Vollkommenheit wenigstens nicht niedriger steht, als die sichtbare Welt, die mit Leben und mit Vernunft begabte Wesen enthält, wenn er folglich selbst ein lebendiges, mit Einsicht wirkendes Wesen ist. Der letzte, mit Einsicht wirkende Grund oder Urheber dieser Welt ist Gott. [1])

3. Betrachten wir endlich die Welt in ihren einzelnen in einander greifenden Theilen, so müssen wir wiederum auf einen weisen Urheber und Regierer derselben schließen. Erheben wir bei nächtlicher Stille den Blick zum Himmel: in welcher Pracht tritt uns das Sternenheer entgegen! Welche Hand hat jene leuchtenden Körper in die endlosen Räume hingesäet? Wer hat ihnen ihre Bahnen vorgezeichnet, die sie rastlos verfolgen, ohne sich gegenseitig zu stören? Wer befahl der Sonne, jeden Morgen aufzugehen, um mit ihrem wärmenden Strahl die Erdbewohner zu erfreuen? Wer gab dem Lichte seine Flügel, mit denen es in acht Minuten von der Sonne zur Erde herübereilt? Wer hieß den Mond sein von der Sonne beleuchtetes Antlitz der Erde zuwenden, um das nächtliche Dunkel zu mildern? Wer hieß ihn eine solche Stellung wählen, daß er durch Ab- und Zunahme des Lichts die gemeinsame Uhr der Erdbewohner würde? — Bewundern wir nun die Erde in ihrem festlichen Schmucke! Wessen Auge würde durch ihr Grün nicht erquickt, wessen Herz durch ihre Fruchtbarkeit nicht erfreut? Ist sie nicht ein herrlicher Palast, für die zahlreichsten Bewohner bestimmt? Hier bietet sie dichte Waldungen dem Wilde, dort Bäche und Flüsse den Fischen. Welch' zweckmäßige Abwechselung in ihrer Oberfläche! Hier Berge und Höhenzüge, auf denen die aufsteigenden Nebel sich sammeln; dort endlose Ebenen, welche durch die von den Bergen herabrinnenden Flüsse bewässert werden. In ihrem

---

[1]) Mit großer Beredsamkeit wird vom h. Chrysostomus (in Ps. 13) dieser Beweis gegen den Atheisten gekehrt: „Fehlt das Fundament, wie steht denn das Haus? Fehlt der Kiel, wie besteht das Schiff? Fehlt der Baumeister, wie entstand das Haus? Fehlt der Landmann, woher die Garben? Niemand spielt; woher die Harmonie der Welt? Niemand trägt Fürsorge; wie wird denn für Alles gesorgt? Keiner ist Fuhrmann; wie rollt denn der Wagen einher? Keiner ist Werkmeister; wer hat dir das Himmelsgewölbe aufgeführt? Keiner ist Goldarbeiter; wer hat jene goldene Scheibe, die Sonne, am Himmel erhoben? Niemand sorgt für die Leuchte; wer gab dir jene silberne Leuchte der Nacht, den Mond? Alles, was in der Welt ist und geschieht, wird und geschieht durch irgend Einen — und die Welt allein sollte ohne irgend Jemend Dasein und Bestand haben? Du weilst im Hause Gottes, und läugnest, daß es das Haus Gottes sei? Entweder sei erkenntlich und dankbar, oder entferne dich aus dem Hause!"

Schooße birgt sie Metalle, zum verschiedenartigsten Gebrauche bestimmt. Rings ist sie von Luft umgeben, dieser unerläßlichen Lebensbedingung für Menschen und Thiere. Damit sie aber nicht durch beständiges Erzeugen zu sehr entkräftet werde, entzieht sie sich auf einige Zeit dem befruchtenden Sonnenstrahl; nun sammelt sie, unter einer Schneedecke geborgen, neue Kräfte, welche bei der wiederkehrenden Frühlingssonne das anvertraute Samenkorn schnell zum Leben entwickeln. Immer mehr wendet sie sich dann dem Sonnenstrahl zu, doch behutsam, damit die jungen Keime nicht beschädigt werden. Sind sie hinlänglich gekräftigt, dann werden sie der ganzen Sonnengluth ausgesetzt und gereift. — Doch wie wunderbar zeigt sich nicht jede einzelne Pflanze in ihren Wurzeln, mit denen sie aus der Erde, in ihren mit Poren versehenen Blättern, mit denen sie aus der Luft Nahrung holt; in ihrer Rinde, durch die gleich einem Kleide sie gedeckt wird; in ihren innern Kanälen, welche den Saft in alle Theile leiten! Welche Kunstfertigkeiten gewahren wir an den Thieren! Mit wunderbarer Gewandtheit wählt die Biene für ihre Zelle die sechseckige Form, welche ihrem eigenen Zwecke am meisten entspricht, ohne doch die Nachbarzellen zu beeinträchtigen! — Kommen wir nun zum Könige des Weltalls, dem Menschen. Schon durch seine Haltung kündigt er sich als den Beherrscher der Erde an; denn während das Thier gesenkten Blickes einhergeht, erhebt er sein Haupt zu den Gestirnen und blickt frei umher. Nur er vermag mit dem Auge des Geistes die Körperwelt zu durchdringen und die unsichtbare Wahrheit in ihr aufzufinden. Nur er überlegt, wägt ab, richtet den Blick frei in die Vergangenheit oder Zukunft, ohne gleich dem Thiere einzig von einem dunklen Gefühle, von einem unwiderstehlichen Triebe geleitet zu werden. Er ist der Schlußstein des sichtbaren Weltgebäudes: er der Mittelpunct, in dem alle Fäden zusammenlaufen; er das Ziel, dem alles Uebrige als Mittel dient; er der Herr, dem Alles dienstbar wird. [1])

Nun fragen wir: Wer hat diese kunstvolle Kette von Wesen gebil-

[1]) Häufig begegnen wir dieser Beweisführung bei den h. Vätern. „Wer kann, so sagt der h. Athanasius (cont. gen. n. 35.), den Umfang des Himmels, den Lauf der Sonne und des Mondes, die Stellungen und Bewegungen der übrigen Gestirne, und die bei aller Verschiedenheit derselben sich doch stets gleichbleibende Ordnung in Allem betrachten, ohne inne zu werden, daß alles dieses nicht von selbst vor sich gehe, sondern von einem Andern, von ihrem Urheber, bewirkt und geleitet werde?“ — Aehnlich der h. Gregor von Nazianz (orat. 31): „Daß es einen Gott, eine höchste Ursache gebe, beweisen uns unsere eigenen Augen, welche die schöne Ordnung, die Ruhe und Bewegung der sichtbaren Dinge erblicken . . . . Wie Jemand, der eine schön und künstlich gearbeitete Cither sieht oder ihren Klang hört, nicht umhin kann, an den Künstler und den Citherspieler zu denken, obwohl er ihn nicht sieht; so drängt sich uns der Gedanke an den Urheber und Lenker der Welt auf, obwohl wir ihn selbst nicht schauen. Und in der That wäre allzu stumpfsinnig derjenige, der die Spur der sichtbaren Beweisgründe nicht bis dahin verfolgte.“

det? Schließen wir aus der Wirkung auf die Ursache, so setzt ein Werk voll der augenscheinlichsten Weisheit einen weisen Urheber voraus. Wer hätte jemals, wenn er ein Gemälde mit kunstvoller Farbenpracht, mit zweckmäßigem Wechsel von Licht und Schatten erblickte, das herrliche Kunstwerk dem bloßen Zufall zugeschrieben? Wer hätte sich je, wenn er eine Abhandlung voll Wahrheit und Weisheit las, eingebildet, sie sei nur das Erzeugniß eines in Bildung der Buchstaben sich übenden Schulkindes, und nicht das Erzeugniß eines geübten Verstandes? Oder wer muß nicht, wenn er ein Concert voll Harmonie und Anmuth hört, sogleich die Ueberzeugung gewinnen, daß alle dabei Betheiligten nur Einem Gedanken gehorchen? Und doch ließe sich alles dieses eher dem Zufalle zuschreiben, als die Entstehung des Weltalls, dieses Gemäldes mit unnachahmlicher Pracht, dieses Buches voll unerschöpflicher Weisheit, dieses Concertes mit wundervoller Harmonie. Wie erst, wenn wir bedenken, daß nicht nur das Weltall, sondern das kleinste Thierchen und die geringfügigste Pflanze mehr Kunst verräth, als Alles, was menschlicher Verstand ersonnen und menschliche Kraft vollführt hat! Leichter könnte aus absichtslos hingeworfenen Buchstaben ein Gedicht Homer's oder Virgil's gebildet werden, als aus zufällig zusammenstoßenden Theilchen oder Atomen, wenn auch diese wiederum ohne einen Urheber denkbar wären, eine Pflanze. — Wollen wir aus der weisen Einrichtung des Weltalls nicht auf einen weisen Urheber schließen, dann müssen wir aufhören zu denken und als vernünftige Wesen zu handeln. Denn woher wissen wir, daß Jemand, mit dem wir reden, eine vernünftige Seele habe? Offenbar aus seinen Reden und Handlungen, die von Vernunft zeugen. Nun aber treten uns aus dem Weltall ungleich mehr Zeichen von Weisheit entgegen, als aus den Reden und Handlungen jedes Sterblichen. Haben wir keinen Grund, in den Wesen der sichtbaren Welt die Werke oder Handlungen eines weisen Urhebers und Lenkers zu erkennen, so dürfen wir auch hinfort aus den Handlungen eines Menschen nicht mehr auf eine durch dieselben sich kundgebende vernünftige Seele schließen. Dann aber sind wir durchaus zu keinem Schlusse mehr berechtigt; denn was kann ich noch mit Gewißheit erkennen, wenn ich mich in diesem Schlusse trüge? [1])

[1]) Brächte Jemand, sagt Cicero (de nat. deor. l. 2. c. 34.), nach Scythien oder Britannien eine Sphäre, an welcher etwa jene Bewegungen vor sich gingen, die an der Sonne, dem Monde, den Planeten bei Tag und bei Nacht stattfinden; wer würde bei jenen barbarischen Völkern bezweifeln, daß die Sphäre mit Verstand und Einsicht verfertigt worden? Daraus zieht dann der Heide den Schluß, es sei unbegreiflich, wie Jemand auf den Gedanken verfallen könne, das Weltall sei das Werk des Zufalls, da schon eine kleinliche Nachahmung desselben auf einen weisen Künstler zu schließen nöthige.

Bezeichnend sind auch die Worte, mit denen Jemand, der in andern Puncten

Einige wähnen sehr weise zu reden, wenn sie behaupten, nicht Gott, sondern die weise und gütige Mutter Natur habe Alles auf das Beste eingerichtet. Die Redensart ist nicht neu, und auch der Nachweis der darin zur Schau getragenen Oberflächlichkeit ist nicht neu. Wenn die Natur, so ungefähr bemerkte dagegen schon Lactantius [1]), Alles weise ersonnen und ausgeführt hat und zwar mit einer von keinem Andern entlehnten, sondern ihr selbst ureigenen Weisheit, so ist die Natur Gott, und du nennest Natur, was Andere mit einem passendern Namen Gott nennen.

Häufiger aber versteht man unter Natur das sichtbare und mit nothwendigen Kräften ausgerüstete Weltall, und man erklärt Alles, auch das am zweckmäßigsten Eingerichtete für eine Wirkung der blinden Naturnothwendigkeit, um nicht zur Annahme eines mit Weisheit Alles ordnenden Schöpfers genöthigt zu sein. Gern geben wir zu, daß die Natur Kräfte besitzt, welche, ohne darum zu wissen, geordnete, ja wundervolle Wirkungen hervorbringen. Wer aber daraus den Schluß ziehen wollte, daß diese wundervolle Ordnung des Weltalls in keiner Weise beabsichtigt worden und daß auch die unmittelbaren Ursachen oder die Naturkräfte nicht auf eine letzte mit Einsicht und Weisheit wirkende Ursache zurückführen, der möge sich, wenn er sich gegen seine eigene bessere Einsicht sträubt, von einem Heiden belehren lassen. Der griechische Weltweise Aristoteles [2]) thut durch eine Reihe von Beweisgründen dar, daß in der Natur Zwecke bestehen und folglich Ab-

---

religiösen Zweifeln nachhing, die Ungerenmtheit des Versuches, Gottes Dasein zu bezweifeln, hervorhebt: „Niemals habe ich mir den Kopf darüber zerbrochen, um Beweise für das Dasein Gottes zu suchen. Die Geschichte, die Natur, die Metaphysik mag für diesen Beweis alles Nöthige darbieten, ich gestehe aber offen, daß ich für meine Ueberzeugung dieses wissenschaftlichen Apparates nicht bedarf. Ich ziehe den Beweis dafür aus meiner Tasche, und indem ich den complicirten Mechanismus meiner Uhr und ihre regelmäßige Bewegung betrachte, wird Niemand im Stande sein, mich zu überreden, daß dieses durch Zufall entstanden sei, ohne einen ordnenden Geist und ohne die Arbeit eines Künstlers. Das Weltall zeigt mir ohne Zweifel noch etwas mehr als eine Uhr; es muß also Einer sein, der es gemacht hat. Die Atheisten sprechen von Zufall, von Combination der Atome, von der Naturkraft und Gott weiß von was für andern Dingen noch: allein mit Verlaub dieser Herren sei es gesagt, alle diese Worte sind ohne Sinn." — „Diese so aufrichtigen und tiefwahren Worte", fügt Balmes bei, „schätze ich höher als einen Band voll philosophischer Gründe." Briefe an einen Zweifler, 3. Br.

Noch treffender war die Antwort eines Arabers, der auf die Frage, wie er sich vom Dasein Gottes überzeugt habe, zur Antwort gab: Ebenso, wie ich an den Spuren im Sande erkenne, ob ein Mensch oder ein Thier daher gegangen sei. — Die Schriftzüge, in denen die Natur das Dasein Gottes allenthalben uns verkündet, sind leserlich für jeden, der Augen hat. Wie Newton in den Himmelskörpern, so findet der Landmann seinen Beweis im Strohhalme, und der eine ist so stichhaltig wie der andere. Deßhalb sagt auch der h. Augustin (in Joan. tr. 106. n. 4.): „Mit Ausnahme Weniger, in denen die Natur zu sehr erniedrigt ist, bekennt das ganze Menschengeschlecht Gott als den Urheber dieser Welt."

[1]) Inst. l. 2. c. 8. — [2]) Phys. l. 2. c. 8.

sichten verfolgt werden, woraus sich dann ergibt, daß der Urheber, der, wie die Zwecke, so die nächsten mit Nothwendigkeit wirkenden Ursachen gewollt, ein Wesen voll Einsicht und Weisheit ist.

Es mag genügen, aus der wundervollen Weltordnung das Dasein eines weisen Urhebers nachgewiesen zu haben, ohne eben den Grad jener ordnenden Weisheit hier schon bestimmen zu wollen. Daß sie jede endliche Weisheit übertrifft, erhellet nicht nur aus ihren Wirkungen, sondern auch daraus, daß sie die Quelle jeder andern Weisheit ist.

II. Gott offenbart sich in unserm Innern, und zwar 1. durch die Stimme des Gewissens. Jeder, der zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, fühlt sich unter ein Gesetz gestellt, das gewisse Handlungen als böse verbietet, andere als gute von ihm fordert. Mögen die Weltansichten wechseln, alte Gewohnheiten vor neuen zurücktreten: jenes Gesetz ändert sich nicht. Mag man unter europäischer oder asiatischer oder endlich unter gar keiner Gesetzgebung leben: immer kündigen sich Mord und Diebstahl, und wären sie auch nur dem Wunsche nach in dem von keinem Sterblichen belauschten Herzen begangen, als Unthaten an, die Strafe verdienen. Kein Volk, kein König hat bisher dieses tief ins Herz geschriebene Gesetz zu beseitigen, eine Zeit lang außer Kraft zu setzen oder auch nur in etwa abzuändern vermocht. Es ist stärker als jede irdische Gewalt; Fürsten und Könige macht es sich dienstbar. Mag man auch seine Stimme auf kurze Zeit überhören; desto lauter und schreckender wird sie bald ertönen. Nicht unsere verderbte Natur ist jener Kläger, Richter und Züchtiger; sie fühlt sich ja von ihm belästigt und geschreckt, und möchte sich ihm entziehen. Jene Stimme hat vielmehr ihren Sitz im besseren Theile unseres Selbst und wird stärker und vernehmbarer, so wie unsere vernünftige Natur gebildet und veredelt wird. Aber auch nicht unsere eigene Würde, mit der gewisse Handlungen im Widerspruche stehen, ist, wenn wir sie verüben, der Grund unserer Furcht und Beklemmung. Denn ein thörichtes Benehmen mag ebenfalls in manchen Fällen mit unserer Würde im grellsten Widerspruche sich finden: wem aber verursacht es ein solches Zittern vor einem höheren Herrn und Gesetzgeber, wie wir es bei bösen Thaten empfinden? Und, was wohl zu beachten ist, nicht unsere eigene Würde, sondern einen Heiligen, Gerechten und Mächtigen, der über uns steht und namentlich im jenseitigen Leben Vergelter sein wird, haben wir im Auge, wenn wir von der Angst des Gewissens befallen werden. — Nun fragen wir: Existirt wirklich jene heilige, gerechte, alle Gewissen beherrschende Macht, die anzunehmen wir durch einen unvertilgbaren, Allen gemeinsamen, unwiderstehlichen Trieb gedrungen werden; oder existirt sie nicht? Wenn sie nicht existirt, dann drängt uns unsere vernünftige Natur unwiderstehlich zum Irrthum

hin; in diesem Falle aber hört die Vernunft auf, Vernunft zu sein, und der Mensch ist nicht mehr Mensch. Wie wir also schließen: die Körperwelt besteht, weil meine äußern Sinne unwiderstehlich ihr Dasein mir verkünden, so müssen wir auch urtheilen: es existirt ein heiliger, gerechter, alle Menschen beherrschender Richter, weil der innere Sinn meiner Seele, die Vernunft oder das Gewissen auf unwiderstehliche Weise sein Dasein mir meldet.

2. Der Mensch fühlt in sich einen unauslöschlichen Durst nach Glückseligkeit, den kein endliches und irgendwie beschränktes, sondern nur ein unendliches und unvergängliches Gut zu stillen vermag. (Oben §. 2. b.) Gibt es nicht ein unendliches Gut, in dessen Besitz er dereinst seine volle Glückseligkeit finden kann, dann liegt in seiner vernünftigen Natur ein greller Widerspruch. Denn einerseits erkennt er den Besitz jenes Gutes als seine Bestimmung, auf deren Erreichung er all' sein Thun und Lassen hinrichten muß, und andererseits ist jene Bestimmung nur ein leerer Wahn. Die mächtigste Stimme seines Innern lügt, und er besitzt kein Mittel, sich der Täuschung zu entwinden, weil er, wenn er auch sie zu ersticken sich bemühen wollte, es nicht vermag. Er ist unglücklicher als die unvernünftigen Thiere, die jener materiellen Güter, auf die sie angewiesen sind, auch theilhaft werden können. Und während auch die niedern Vermögen des Menschen ihren Gegenstand erreichen, während das Auge das Licht trinkt, nach dem es verlangt, das Ohr der Melodie lauscht, die es bezaubert, müßten die höhern Vermögen, Verstand und Wille, allein auf Befriedigung verzichten und inne werden, daß sie allein zur Qual bestimmt sind, weil das unendliche Gut nicht existirt, in dessen Besitz allein sie volle Befriedigung erlangen können. Dem kann nicht so sein: unmöglich ist, während überall Harmonie herrscht, die vernünftige Natur des Menschen allein im grellsten Widerspruche mit sich selbst befangen; unmöglich kann die Vernunft, der jede Unwahrheit zuwider ist, den Wahn erträumten Glückes als Wahrheit zu umfassen genöthigt sein; unmöglich kann einzig der Mensch, und zwar gerade in seinen edelsten Fähigkeiten, zu immerwährender Qual verurtheilt sein. Es gibt also ein höchstes, unendlich vollkommenes Gut, und dieses nennen wir Gott.

3. Endlich findet die Thatsache, daß Gott im Innern des Menschen sich kundgibt, ihre Bestätigung im Glauben aller Völker an eine Gottheit. Bei jedem Volke des Alterthums, das nur einige Spuren in der Geschichte zurückgelassen, finden wir Tempel und Altäre, eine öffentliche Gottesverehrung, den Glauben an einen Vergelter nach dem Tode. Auch den Weisen des Alterthums war diese Thatsache nicht entgangen, und schon sie schlossen aus ihr auf das Dasein

einer Gottheit. [1]) Wie roh auch die in den letzten Jahrhunderten entdeckten Völker waren: eine Kenntniß von Gott, den sie fürchteten und verehrten, besaßen alle; und schienen auch Anfangs einige in einem Zustande von Rohheit, der sie mit den Thieren fast auf eine Stufe stellte, nichts Höheres zu kennen, so überzeugte man sich doch vom Gegentheile, sobald man mit ihren Sprachen und Sitten vertrauter wurde. Hatten sie auch den Begriff der Gottheit durch noch so viele Fabeln und Zusätze, die Erzeugnisse eines leidenschaftlichen Herzens, entstellt: immer bewährte sich doch der Ausspruch des heidnischen Weisen, daß bei allen Völkern die Ueberzeugung vom Dasein einer Gottheit feststehe, obschon sie nicht immer wüßten, welche Eigenschaften sie ihr beilegen sollten. [2]) Eine solche Uebereinstimmung aber setzt Wahrheit voraus. Denn was allgemein und unvertilgbar ist, kann nur das Erzeugniß einer allgemeinen und stets wirkenden Ursache sein. Als eine solche aber kann hier nur die Vernunft des Menschen angesehen werden. Denn sicher ist jener Glaube nicht aus dem verderbten, leidenschaftlichen Herzen hervorgegangen, das ja durch ihn in seinen Gelüsten sich beschränkt und, hat es diesen sich hingegeben, geängstigt und geschreckt fühlt. Welcher Missethäter würde aus eigenem Triebe sich einen Richter und Henker schaffen? Ist demnach die Kenntniß Gottes in der Vernunft des Menschen selbst begründet, so müssen wir annehmen, entweder sie werde ihr von Gott selbst irgendwie mitgetheilt, oder die menschliche Vernunft werde zur Anerkennung eines höchsten, heiligen Wesens wie aus sich selbst unwiderstehlich getrieben, oder endlich der Schluß auf einen ersten und deßhalb unumschränkten Urheber der Dinge sei so natürlich, daß Niemand demselben sich entziehen könne. Auf jeden Fall aber kann dieses unabweisliche Urtheil der Vernunft nur wahr sein, weil sie, falls sie unwiderstehlich zum Irrthume hingetrieben würde, aufhörte Vernunft zu sein.

Man darf annehmen, daß namentlich bei den alten Völkern, welche dem Ursprunge des Menschengeschlechtes näher standen, die Kenntniß Gottes auch auf dem Wege der Ueberlieferung sich verbreitet hatte; daß dieses aber bei den rohen, seit Jahrhunderten vom Verkehr abgeschnittenen Völkerschaften und bei Einzelnen stets der Fall gewesen, möchte schwerer zu beweisen sein. Gewiß aber würde diese auf einen den Sinnen unzugänglichen Gegenstand sich beziehende Ueberlieferung gar bald sich verloren haben, wenn sie nicht durch den Anblick des Weltalls ihre Bestätigung erhalten, im Wesen des Menschen selbst mächtige Anklänge gefunden und den Bedürfnissen des Verstandes und des Herzens vollkommen entsprochen hätte.

---

[1]) Cicero, quaest. Tuscul. l. 1. c. 13. — [2]) Cicero de leg. l. 1. c. 8.

Die h. Väter tragen kein Bedenken, eine dem Menschen natürliche Gotteserkenntniß anzunehmen. Nach Tertullian [1]) „ist die menschliche Seele vom Ursprunge an mit dem Gottesbewußtsein ausgestattet"; und nach dem h. Cyrillus von Alexandrien [2]) „ist die Kenntniß vom Dasein Gottes uns von Natur eingepflanzt." „Die Kraft der Gottheit", schreibt der h. Augustin [3]), „bewirkt, daß sie dem vernünftigen Geschöpfe, wenn es zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, nicht völlig verborgen sein kann."

Mit Unrecht würde man behaupten, eine gewisse blinde Furcht habe jenen Glauben an die Gottheit erzeugt. Im Gegentheil, die Furcht vor ihr kann nur die Wirkung der Kenntniß sein; denn was man auf keine Weise kennt, das kann man nicht fürchten. Und hätte nicht endlich die Furcht, wäre sie ungegründet gewesen, in Nichts zerfallen müssen? Nun aber waren von jeher eben die Weisesten, welche thörichten Einbildungen am wenigsten zugänglich sind, am festesten vom Dasein Gottes überzeugt.

Noch weniger kann der allgemeine Glaube an die Gottheit als eine Erfindung der Herrscher zur Bändigung ihrer Unterthanen angesehen werden. Er bestand längst vor den staatlichen Einrichtungen und findet sich bei Jenen, die außer jedem Staatsverbande leben. Und würde er nicht, falls er auf dem Ansehen der Obrigkeiten beruhte, mit diesem gesunken und gleich andern Einrichtungen durch die Empörungen der Völker beseitigt worden sein?

Umsonst auch führt man zur Entkräftigung obigen Beweises gewisse angeblich ebenso allgemeine Irrthümer und Vorurtheile an, z. B. die Ueberzeugung von der Bewegung der Sonne, die Vielgötterei. Die Bewegung der Sonne nahm man auf den Eindruck der Sinne hin an, die bekanntlich nur über die Erscheinungen, nicht über das Wesen der Dinge uns belehren; und ohne Mühe bildet der Verstand ein den Erscheinungen widersprechendes Urtheil, sobald Gründe vorliegen. Von welcher äußern, bloß sinnlichen Erscheinung aber wäre der Glaube an die Gottheit entsprungen? — Was die Vielgötterei betrifft, so ist keineswegs gewiß, daß die Heiden, obwohl sie mehreren Wesen göttliche Eigenschaften beilegten und insofern die Vielgötterei annahmen, immer jene zahlreichen höhern Wesen für Gottheiten im eigentlichen und vollen Sinne, d. h. für unumschränkte Gebieter des Weltalls gehalten haben; im Gegentheil räumten sie Einem derselben eine hervorragendere Stellung ein, und Viele pflegten, wenn sie in irgend einer plötzlichen Gefahr bloß dem Drange des Herzens folgten, an den Einen höchsten d. h. allein wahren Gott sich zu wenden. So meldet uns Tertullian [4]) und fügt dann bei: „O Zeugniß einer von Natur aus christlichen Seele!" Wir dürfen daher behaupten, daß die im Irrthum der Vielgötterei verdeckte Wahrheit — die Einheit Gottes — einigermaßen noch sichtbar war. [5]) Zudem war ja der Glaube an eine Mehrzahl von Göttern nicht so allgemein und er drängt sich dem Geiste keineswegs mit unwiderstehlicher Gewalt auf. Aber selbst diese Verirrungen beweisen wenigstens, daß den Heiden der Begriff eines höchsten Wesens überhaupt nicht fremd war; denn um ihn auf unwürdige Gegenstände, auf Holz, Steine, Sonne und Mond übertragen zu können, mußten sie ihn doch zuvor besitzen.

[1]) Contr. Marcionem l. 1. c. 10. — [2]) De trinit. l 1. c. 2. — [3]) Tract. 106. in Joan. n. 4. — [4]) Apol. c. 17.

[5]) Vergl. Lüken: Die Traditionen des Menschengeschlechts. Kap. 1. Ursprünglicher Monotheismus aller Völker.

Leicht erklären sich auch die Worte des Apostels, daß „die Heiden Gott nicht kennen." 1. Thess. 4, 5. Sie kannten ihn nicht, insofern sie etwas ihm Widerstrebendes, z. B. Grausamkeit, Rachsucht ꝛc. ihm beilegten, oder etwas ihm Zukommendes, z. B. die Heiligkeit, Vorsehung, Einheit der Wesenheit ꝛc. absprachen. So pflegen auch wir zu sagen, wir hätten Jemand nicht gekannt, wenn sich herausstellt, daß wir uns rücksichtlich einiger seiner Eigenschaften geirrt haben. [1])

Durch die natürliche Offenbarung erlangen wir nicht nur Kenntniß vom Dasein Gottes, sondern auch von einigen seiner Eigenschaften; denn auch diese hat er in der Natur ausgeprägt. Wer schließt nicht aus der Betrachtung des wunderbaren Weltalls auf einen höchst weisen und mächtigen Urheber! Wer fühlt sich nicht angetrieben, als dem Gütigen dem zu danken, durch den er nicht nur das Dasein empfing, sondern auch jeden Augenblick mit Wohlthaten überhäuft wird? [2]) Wer erkennt nicht als den Gerechten und Heiligen jenen, dessen Stimme unaufhörlich in sein Inneres dringt, um ihn vom Bösen abzuschrecken und zum Guten anzuregen? Deßhalb werden ja die heidnischen Weisen getadelt, daß sie bei der Bewunderung „der Kraft und Wirkung dieser Dinge" nicht erkannten, „daß der, so sie erschaffen, noch stärker ist" (Weish. 13, 4.), und daß sie dem nicht „dankten" (Röm. 1, 21), der „sich nicht unbezeugt gelassen, indem er Wohlthaten spendete vom Himmel aus Regen und fruchtbare Zeiten

---

[1]) Alle für das Dasein Gottes angeführten Beweise zeigen auch die Haltlosigkeit des von Ludwig Feuerbach aufgestellten und in populärer Form selbst unter dem Volke verbreiteten Atheismus. Nach ihm wäre das absolute Wesen, das der Mensch denkt, sein eigenes Wesen. Denkt der Mensch das Unendliche, so dächte und bestätigte er nur die Unendlichkeit des Denkvermögens; die Erkenntniß Gottes wäre nur die Erkenntniß des Menschen, denn der Mensch „vergegenständlicht in der Religion nur sein eigenes geheimes Wesen." — Findet in der That eine solche Verwechselung des Aeußern und Innern statt, und denkt der Mensch, wenn er etwas von ihm Unterschiedenes denkt, nur sein eigenes Wesen, dann hört jede Gewißheit und jede vernünftige, die Wahrheit zum Gegenstande habende Erkenntniß auf. Wie? Wenn die Vernunft erkennt, daß nicht alle Wesen von andern das Dasein besitzen können, daß es in der Reihe der Wesen ein erstes, unerschaffenes Wesen geben muß, daß eine weise Ordnung einen weisen Urheber voraussetzt — dann dächte sie immer nur sich selbst, wäre nur in subjectiven Gedankenspielen befangen, fälschlich wähnend, sie dächte etwas, das auch unabhängig vom Gedanken Geltung hätte? Dann ist auch der Satz: $2 + 2 = 4$ nur ein subjectives Gedankenspiel ohne alle objective Wahrheit, und die ganze sichtbare Welt ist nur ein Gedankenspiel. Und wenn der Bösewicht einen Richter fürchtet, dann fürchtete er nur sich selbst? Und wenn wir nach einem unendlichen Gute verlangen, dann verlangten wir nur nach uns selbst? Und wenn alle Völker ein höheres Wesen anzuerkennen genöthigt wurden, dann hätte jeder Einzelne nur seine Gedanken anerkannt und sich sein „inneres Wesen vergegenständlicht?" Es ist der schönste Triumph der Wahrheit, wenn sie nicht bekämpft werden kann, ohne in handgreifliche Ungereimtheiten zu fallen, ohne sich an der eigenen vernünftigen Natur zu versündigen, ja ohne die Grundlagen der Gewißheit selbst zu untergraben, wie in dieser neuen Art von Atheismus geschieht.

[2]) Deßhalb war die Antwort so treffend, die der h. Einsiedler Antonius einigen heidnischen Philosophen gab, die seiner spotteten, weil er keine Wissenschaft habe. „Mein Buch, sagte er, ist die ganze Schöpfung; dieses Buch liegt offen vor mir ausgebreitet, und ich kann in demselben, wenn ich will, das Wort Gottes lesen." Hepp: Kirchengeschichte ꝛc.

gab." Apstg. 14, 16. Und um so mehr trifft sie dieser Vorwurf, da „sie sich selbst Gesetz sind und zeigen, daß das Werk des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben ist, indem ihr Gewissen ihnen (davon) Zeugniß gibt." Röm. 2, 14. 15. Lassen auch die Geschöpfe, weil sie nur endliche Wirkungen sind, nicht unmittelbar auf eine unendliche Macht, Weisheit ꝛc. schließen, so muß doch bei der Erwägung, daß in einem unendlichen Wesen alles nur unendlich sein kann, die Unendlichkeit jener Vollkommenheiten sogleich einleuchten. [1])

---

[1]) Daß Gottes Dasein aus der Natur mit dem bloßen Lichte der Vernunft erkannt und erwiesen werden könne, wird an mehreren Stellen der h. Schrift vorausgesetzt. „Alle Menschen sind eitel, die keine Erkenntniß Gottes haben, die aus den sichtbaren Gütern den nicht begreifen, der da ist, und den Meister aus seinen Werken nicht erkennen, sondern entweder das Feuer . . . oder Sonne und Mond für Weltbeherrscher und Götter halten. Haben sie über die Kraft und Wirkung dieser Dinge sich verwundert, so hätten sie daraus erkennen sollen, daß der, so sie erschaffen, noch stärker sei." Weish. 13, 1. 2. 4. Der Eine und wahre Gott, der Urheber des Weltalls, im Gegensatze zu den eingebildeten Göttern, kann demnach aus der Natur erkannt werden; denn die Heiden werden eben deßhalb getadelt, weil sie ihn nicht erkannten, obwohl er sich ihnen in der Natur zu erkennen gab. Nicht von einer übernatürlichen, durch Ueberlieferung zu den Götzendienern gelangten Offenbarung, sondern von der aus Betrachtung der sichtbaren Welt erworbenen Kenntniß Gottes redet der Weise, und jene Betrachtung findet er hinreichend, dem Menschen den Begriff des wahren Gottes zu geben. Aehnlich schreibt der Apostel: „Es offenbart sich der Zorn Gottes vom Himmel über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen, welche die Wahrheit Gottes durch Ungerechtigkeit aufhalten; denn was von Gott kennbar ist, das ist unter ihnen offenbar; denn Gott hat es ihnen geoffenbart; denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn nachdem sie Gott erkannt hatten, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht noch ihm gedankt . . . Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Gleichniß und Bilde des vergänglichen Menschen, auch der Vögel und vierfüßigen und kriechenden Thiere" (trieben Götzendienst). Röm. 1, 18—23. Eine dreifache Kenntniß, so erläutert der h. Thomas (catena aurea) diese Stelle, empfingen die heidnischen Weisen durch die Geschöpfe: sie erkannten Gottes Wesenheit in den sichtbaren Dingen als unvollkommenen Abbildungen derselben; seine Kraft, vermöge welcher er der Ursprung der Geschöpfe ist; seine Gottheit, insofern sie ihn als das letzte Ziel erkannten. Der Apostel setzt hier offenbar voraus, daß aus den Geschöpfen der wahre Gott erkannt oder eine richtige Ansicht von Gott gewonnen werden könne; denn nur in dieser Voraussetzung traf die Weisen der Vorwurf, daß sie „die Wahrheit durch Ungerechtigkeit aufhielten" oder wie in einem Kerker gefangen hielten. Auch an dieser Stelle ist nicht von einer Ueberlieferung, sondern nur von der Betrachtung der Natur als einem Wege zur Erkenntniß Gottes die Rede. Ausdrücklich wird behauptet, Gott gebe durch die sichtbare Welt den Menschen sich so zu erkennen, daß sie keine Entschuldigung haben, wenn sie ihn nicht verherrlichen. Zudem erkannten die Weisen, wie Bellarmin (de grat. et lib. arbit. l. 4. c. 2.) sehr richtig hervorhebt, Gott als ein mit Freiheit wirkendes und durch seine Vorsehung die Welt lenkendes Wesen; denn im entgegengesetzten Falle konnten sie nicht getadelt werden, daß sie ihm „nicht gedankt haben." Man dankt nicht einer blinden, nothwendig wirkenden Naturkraft, sondern nur dem, der uns Wohlthaten spendet, während er sie uns auch vorenthalten konnte. Folglich läßt sich nicht behaupten, die Betrachtung der sichtbaren Welt gebe uns nur den Begriff eines Gottes im Sinne der Pantheisten oder eines mit der Natur vermischten Gottes. So wird auch von den h. Vätern die Stelle des Apostels gefaßt und ausdrücklich behauptet, „daß die Wesen aus dem Kunstwerke den Künstler erkannt haben." S. Aug. serm. 55. de verbis Dom. „Im Briefe an die Römer 1, 18—21", sagt Möhler, „ist auf die entschiedenste Weise die Erkennbarkeit Gottes aus seiner Offenbarung in der Natur ausgesprochen, und zwar in der Art, daß der Glaube an Gottes Dasein überall schon vorausgesetzt, und nur von den

d. Auf übernatürliche Weise hat sich Gott uns durch die Offenbarung zu erkennen gegeben, welche durch die Propheten und zuletzt durch seinen Sohn uns mitgetheilt worden ist. Vergl. oben §. 4. b.

Die Offenbarung zeigt uns Gott nicht nur als den Urheber der

---

göttlichen Eigenschaften gesprochen wird, die aus der Natur allein zu erkennen seien." (Sendschreiben an Herrn Bautain — Ges. Schriften 2. Bd.)

Die Neuerer des 16. Jahrhunderts, welche bekanntlich die menschliche Vernunft durch die Erbsünde gleichsam erstickt dachten, lehrten, durch die natürlichen Kräfte könne der Mensch zur Kenntniß des Einen wahren Gottes nicht gelangen, und beschuldigten des Irrthums die Lehre des Römischen Katechismus (p. 1. c. 1. n. 6. 7.), daß von den heidnischen Weisen *aus den Geschöpfen* der Schöpfer und zwar als ein einfaches, gütiges, weises, vollkommenes Wesen erkannt worden sei. Bellarmin hielt es der Mühe werth, die Lehre des Römischen Katechismus als die katholische zu vertheidigen (de grat. et lib. arbit. l. 4. c. 2.). Er beruft sich auf fast alle katholischen Theologen der Vorzeit und namentlich auf den h. Thomas. Suarez (de necess. grat. l 1. c. 1.) fügt bei, es werde von den Theologen stark die Meinung einiger Nominalisten getadelt, „welche die natürliche Erkenntniß Gottes wenigstens rücksichtlich einiger Attribute in Abrede stellten." Daß die Theologen in der Art, Gottes Dasein zu beweisen, hier und da von einander abweichen, berechtigt nicht zum Schlusse auf die Unzulänglichkeit solcher Beweise im Allgemeinen. Ist doch in den Beweisen aus der h. Schrift und Ueberlieferung nicht immer Uebereinstimmung zu finden.

Ueber die Ansicht des h. Thomas kann nicht der mindeste Zweifel obwalten. Er sagt (cont. gent. l. 1. c. 12.), von Einigen werde behauptet, zur Kenntniß der Existenz Gottes könne man nicht durch die Vernunft, sondern nur auf dem Wege des Glaubens und der Offenbarung gelangen. (Dicunt enim, quod Deum esse non potest per rationem *inveniri*, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.) Die Falschheit dieser Behauptung erhellet ihm aus mehrfachen Gründen und namentlich auch aus den angeführten Worten des Apostels. (Hujusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur tum ex demonstrationis arte . . . tum etiam apostolica veritate asserente: Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.) Der h. Lehrer stellt fünf Beweise für das Dasein Gottes auf (S. 1. q. 2. a. 3.), nachdem er zuvor erklärt, daß Gottes Dasein durch die Vernunft bewiesen werden könne, wiewohl es auch durch den Glauben erkannt werde (a. 2.). Freilich gibt er zu, daß auch solche Wahrheiten, welche durch die bloße Vernunft erkannt werden können, dennoch durch Offenbarung mitzutheilen waren, weil durch eigene Forschung nur Wenige und zwar höchst mühsam und nicht ohne Beimischung von Irrthümern sie würden erkannt haben (1. q. 1. a. 1). Hier aber ist von derartigen Wahrheiten überhaupt, und nicht einzig vom Dasein Gottes die Rede, wiewohl auch dieses keineswegs ohne Nutzen offenbart wurde. Daraus, daß der h. Thomas erst in den folgenden Fragen auf das Wesen Gottes näher eingeht und namentlich nachweiset, Gott sei ein von der Welt unterschiedenes Wesen, kann durchaus nicht gefolgert werden, er sei der Ansicht gewesen, daß die Beweise für das Dasein Gottes uns nicht auf ein von der Welt verschiedenes Wesen oder auf den wahren Gott führen. Er entwickelt nur, wie überhaupt bei wissenschaftlichen Erörterungen zu geschehen pflegt, den gewonnenen Begriff durch tieferes Eingehen auf denselben und zeigt, daß das erste Wesen kein Körper, sondern durchaus einfach sei: Gott ist die letzte Ursache der Dinge; *deßhalb* ist er von der Welt unterschieden (q. 3. a. 8.). Aus der vom h. Thomas ausgesprochenen Ansicht, nur durch den Glauben lasse sich erkennen, daß die Welt nicht ewig sei, würde man ohne Grund schließen, nach ihm könne Gott nicht als *Schöpfer* des Weltalls erkannt werden. Er unterscheidet sehr scharf zwischen dem Erschaffen (etwas aus Nichts machen) und dem Erschaffen *in der Zeit*. Daß die Dinge erschaffen und nicht aus einem vorliegenden Stoffe gebildet seien, beweiset er durch eilf Vernunftschlüsse und fügt dann die Bestätigung dieser Wahrheit durch die h. Schrift bei (cont. gent. l. 2. c. 16.). Daß die Welt nicht *von Ewigkeit her* sei, sondern in der *Zeit* erschaffen sei, kann nach ihm mit *Gewißheit* nur durch den Glauben erkannt werden. (Mundum *non semper fuisse* sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest. S. 1. q. 46. a. 4.) Er unterscheidet nämlich zwischen factus *ex* nihilo (erschaffen) und factus *post* nihilum (*in der Zeit* erschaffen).

Wenn endlich, von allem Uebrigen abgesehen, der Schöpfer in der Schöpfung wirk-

Gnade, sondern auch als den der Natur, wie er schon durch die Vernunft erkannt werden kann; und auch als Urheber der Natur oder als Schöpfer des Himmels und der Erde ist er Gegenstand des Glaubens. Wir glauben daher das Dasein Gottes ebensowohl, als wir es

lich sich kundgibt, so sieht man nicht, warum der Mensch unfähig wäre, ihn zu erkennen. — Auch die 2. Synode von Orange setzt eine Erkennbarkeit Gottes durch die Vernunft, ohne Offenbarung und Gnade, voraus. Can. 5. Von Seiten des päpstlichen Stuhles sind im Jahre 1855 vier Lehrsätze mitgetheilt worden, welche im Schooße der Congregation des Index formulirt und approbirt wurden. Einer von diesen Lehrsätzen lautet: „Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest. Fides posterior est ratione, proindeque ad probandam Dei existentiam contra Atheum, ad probandam animae rationalis spiritualitatem ac libertatem contra naturalismi ac fatalismi sectatorem allegari convenienter nequit." (Mittelst der Vernunft kann man das Dasein Gottes mit Sicherheit beweisen. Der Glaube kommt nach der Vernunft und kann daher nicht füglich angewendet werden, um das Dasein Gottes gegen einen Atheisten zu beweisen . . .) — Mit Bestimmtheit spricht sich auch über diesen Gegenstand das letzte Provinzialconcil von Köln aus (P. I. tit. 4. c. 17.)

Uebrigens sind nunmehr alle Zweifel über die natürliche Erkennbarkeit Gottes gehoben, da das Vaticanische Concil dieselbe festgestellt hat. „Die Kirche, so lauten seine Worte, hält und lehrt, daß Gott, Ursprung und Ziel aller Dinge durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den erschaffenen Dingen, mit Sicherheit erkannt werden kann; denn das Unsichtbare an ihm ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar." Constit. I. cap. 2. Außerdem stellt es folgenden Canon auf: „Wenn Jemand sagt, daß der Eine und wahre Gott, unser Erschaffer und Herr, aus den erschaffenen Dingen durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft nicht mit Sicherheit erkannt werden kann, der sei im Banne." S. q. d. Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s. In cap. 2. can. 1.

Man wendet zuweilen ein, um das Dasein Gottes aus der sichtbaren Welt beweisen zu können, müsse man die Schöpfung derselben aus Nichts voraussetzen; daß aber die Welt im eigentlichen Sinne erschaffen sei, könne die Vernunft aus sich selbst nicht erkennen, wie denn keiner der heidnischen Philosophen einen Begriff der Schöpfung gehabt habe; somit könne denn höchstens das Dasein eines pantheistischen Gottes aus der Vernunft bewiesen werden. — Allein wenn auch manche der heidnischen Philosophen annahmen, der Urstoff, aus dem die Welt geworden, habe durch sich selbst das Dasein gehabt, so schlossen sie doch aus der Anordnung dieses Stoffes oder aus der Ordnung der Welt auf einen weisen, von der Welt geschiedenen Werkmeister und höchsten Herrn der Welt. Etwas Anderes ist es, das Dasein Gottes beweisen, etwas Anderes, mit dem Beweise durchaus keinen Irrthum verbinden. So behauptet der heil. Thomas (contra gent. l. 1. c. 43), die alten Philosophen hätten einstimmig anerkannt, daß Gott, der Ursprung aller Dinge, unendlich sei, wiewohl sie mit dem Begriffe der Unendlichkeit wiederum Irrthümer verbunden hätten. Wollte man entgegnen, jeder Irrthum vernichte den Begriff des wahren Gottes, dann würde man behaupten, auch die Gläubigen, die mit dem Begriffe Gottes — was leicht geschehen kann — zufällig einen Irrthum verbinden, seien ohne Kenntniß des wahren Gottes oder seien Gottesläugner. Etwas Anderes ist es, daß der Irrthum, wenn er consequent durchgeführt wird, an und für sich (objectiv) den Begriff Gottes vernichten werde, und etwas Anderes, ob Jemand die Folgerung sehe und wolle. Endlich ist es keineswegs eine ausgemachte Sache, daß den alten Philosophen der Begriff der Erschaffung durchaus fremd gewesen sei; im Gegentheil sind der h. Thomas, Scotus, Suarez der auf mehrfache Gründe gestützten Ansicht, daß Aristoteles einen wenn auch sehr dunkeln und wenig entwickelten Begriff von der Erschaffung aus Nichts gehabt habe. (Vgl. Suarez Metaph. disp. 20. sect. 1. n. 23.) Wir können indeß zugeben, daß den heidnischen Philosophen das Wie der Weltentstehung eine ungelöste Frage geblieben, wiewohl sie an der Abhängigkeit der Welt von einem ersten Urheber nicht zweifelten. Vergl. Kleutgen: Die Philosophie der Vorzeit, 2. Bd. 9. Abhandl. 3. Hauptst. I. S. 838.

Die Behauptung, wenn das Dasein Gottes und zwar des wahren Gottes aus

aus der Vernunft erkennen. Wie nämlich über andere Wahrheiten, so konnte Gott auch über sein Dasein durch die Offenbarung uns belehren und uns zum Glauben an diese Wahrheit auf seine Aussage hin verpflichten. Die aus dem Glauben geschöpfte Ueberzeugung vom Dasein Gottes ist ungleich gewisser als die aus der Natur hergeleitete, wie aus der Abhandlung über den Glauben schon erhellet.

II. Abschnitt. Wesenheit und Unendlichkeit Gottes.

§. 19. Wesenheit Gottes.

a. Unser Verstand, der die von den endlichen Dingen entlehnten Begriffe auf Gott anwendet, unterscheidet in ihm Wesenheit und Eigenschaften oder Vollkommenheiten.

I. Wir denken Gott durch Begriffe, die wir nicht von ihm selbst, sondern von den endlichen Dingen entlehnt haben. Von Gott konnten wir sie nicht entlehnen, weil er unserm Erkenntnißvermögen nicht unmittelbar entgegentritt, wie z. B. ein Baum auf das Sehvermögen wirkt. Nichts desto weniger denken wir durch die von den endlichen Dingen gewonnenen Begriffe Gott selbst, nicht die endlichen Dinge. Aehnliches findet ja Statt beim Nachdenken über unsere Seele. Wir

---

der Vernunft bewiesen werden könne, so folge, daß dann zugleich das Dasein des dreipersönlichen Gottes bewiesen werden müsse, ist ohne Belang. Denn wenn auch bewiesen wird, daß Gott Persönlichkeit zukomme, so ist dadurch noch nicht entschieden, ob ihm die Ein- oder Dreipersönlichkeit eigen sei. Ich kann wissen, daß ein Fluß in's Meer münde, ohne doch gleichmäßig Kenntniß davon zu haben, ob er sich durch Eine oder durch drei Mündungen ergieße. Auch wird man nicht behaupten wollen, daß jeder Israelit Gott als den Dreipersönlichen gekannt habe; folgt nun, daß die Israeliten den wahren Gott gar nicht gekannt haben?

Endlich sagt man, alle Beweise für das Dasein Gottes seien aufgestellt worden, nachdem die Menschheit schon durch die Offenbarung Kenntniß von Gottes Dasein erlangt hatte, mithin folge wenigstens nicht, daß die Vernunft auch unabhängig von der Offenbarung das Dasein Gottes zu beweisen im Stande sei. — Etwas Anderes ist es, daß, nachdem die Offenbarung stattgefunden, Beweise für Gottes Dasein aufgestellt worden, etwas Anderes, daß diese Beweise aus der Offenbarung geschöpft seien. Da Gott sich in der Natur vernehmbar genug kundgibt, und da der Mensch vermöge seiner Vernunft von den Wirkungen auf die Ursache schließt, so können wir aus der Natur der Welt und des Menschen folgern, daß er aus sich selbst Gott zu erkennen vermöge. — Das ist auch der Grund, weßhalb man nicht sagen kann, der Mensch sei nur dann Gottes Dasein zu beweisen im Stande, wenn Gott ihn durch die übernatürliche Gnade erleuchte. Da es sich um eine Fähigkeit handelt, die in der vernünftigen Natur des Menschen begründet ist, und um eine Wahrheit, zu deren Erkenntniß er seiner Natur nach bestimmt ist, so könnte man die Nothwendigkeit der Gnade höchstens nur dann behaupten, wenn die Erkenntniß Gottes aus der Natur mit allzu großen Schwierigkeiten verknüpft wäre, was aber nicht der Fall ist. Mit Recht sagt daher Bellarmin: Quod naturali ratione demonstratur, naturali lumine cognoscitur; neque opus est ad assentiendum iis, quae naturali ratione demonstrantur, auxilio gratiae speciali, cum sine labore iis assentiamur, quin etiam non assentire nulla ratione possimus. De grat. et lib. arb. l. 4. c. 2.

denken sie mit den von den sinnenfälligen Dingen entlehnten Begriffen als ein Wesen, als eine Substanz, obgleich sie selbst nicht sinnenfällig, sondern geistig ist. Ein Geist nämlich ist ein einfaches, unkörperliches, von der Materie durchaus verschiedenes Wesen. Wir denken dieses Wesen, indem wir es zwar als Wesen, als Substanz denken, aber unter Entfernung alles dessen, was nur der materiellen Substanz, welche wir durch die Körperwelt zuerst kennen gelernt, eigen ist.

II. In den endlichen Dingen finden wir einen Unterschied zwischen Wesenheit und Eigenschaft. Wesenheit nennen wir das, was die letzte Wurzel dessen ist, was den Dingen zukommt; Eigenschaft das, was aus jener Wurzel hervorgeht. Denken wir den Menschen als ein vernunftbegabtes Sinnenwesen, so haben wir seine Wesenheit gedacht; denn wir denken das, worin die sinnlichen und geistigen Eigenschaften ihren Grund haben. Zwischen der Wesenheit und den Eigenschaften des Menschen besteht ein wirklicher Unterschied; denn verliert der Mensch gewisse Eigenschaften, z. B. das Vermögen zu sehen oder zu hören, so bleibt er doch ein vernunftbegabtes Sinnenwesen, und folglich behält er die Wesenheit, durch die er wird, was er ist. Obschon nun, wie später nachzuweisen ist, in Gott ein wirklicher oder objectiver Unterschied zwischen Wesenheit und Eigenschaften nicht besteht, so denken wir doch in Gott beides als unterschieden, weil wir nun einmal so über ihn denken, wie über die endlichen Dinge. Dadurch aber fallen wir nicht in einen Irrthum; denn wir wissen recht wohl, daß dieser Unterschied nicht in Gott haftet, sondern durch unsere Weise zu denken begründet wird. Aehnliches geschieht ja auch bei den Sinneswahrnehmungen. Sind unsere Augen so gestellt, daß wir einen und denselben Gegenstand zweimal oder doppelt sehen, so finden wir den Grund davon nicht im Gegenstande, sondern in uns.

III. Eben weil zwischen Gottes Wesenheit und Eigenschaften oder Attributen kein wirklicher Unterschied besteht, kann es einigermaßen von unserer Willkür abhangen, was wir in Gott als Wesenheit, was als Eigenschaft, was als Grund, was als Abgeleitetes denken wollen. So wird von den Einen die Wesenheit Gottes darin gefunden, daß er aus sich selbst Dasein hat, von den Andern darin, daß er das vollkommenste Wesen, von Andern darin, daß er der vollkommenste Geist ist. Diese drei Begriffe stimmen darin überein, daß aus jedem derselben einzelne Eigenschaften und Vollkommenheiten hergeleitet werden können.

IV. Man kann auch unterscheiden zwischen Attributen im weitern und im engern Sinne – Attribut im weitern Sinne ist Alles, was von Gott ausgesagt werden kann. Gott ist ein Wesen, eine Substanz, ein Geist ꝛc. Attribut im engern Sinne oder Vollkommenheit ist das, was gedacht wird als zur Wesenheit hinzutretend, aus ihr hervorflie-

ßend. Denken wir z. B. die Geistigkeit als Wesenheit, so ist die Weisheit Attribut im engern Sinne, weil sie gedacht wird als zur Wesenheit hinzutretend und sie vervollkommnend.

b. Gott ist ein Geist.

Hiermit ist ein zweifaches ausgesprochen: daß Gott im Besitze dessen ist, was zur geistigen Natur gehört, und daß er alles Körperliche ausschließt. Der Mensch besitzt eine Seele, die ein Geist ist; aber der Mensch ist nicht ein Geist, wie er nicht eine Seele ist, nicht eine Seele genannt werden kann. Der Grund ist klar: würde der Mensch ein Geist oder eine Seele genannt, so würde damit ausgesprochen, das Ganze (d. h. der aus Leib und Seele bestehende Mensch) sei nur ein Theil seiner selbst, was offenbar einen Widerspruch enthält.

I. Gott ist zunächst im Besitze einer geistigen Natur: er ist nicht eine blinde Naturkraft, nicht ein durch sich und von Ewigkeit her bestehender Stoff, aus dem Alles geworden, sondern ein durch Verstand und Willen thätiges Wesen. Letzteres läugnet der Materialismus, den, weil er heutzutage so häufig ist, das Vaticanische Concil zugleich mit dem offenen Atheismus brandmarken zu sollen glaubte. [1])

1. Schon durch die natürliche Erkenntniß wird klar, daß Gott nicht eine blind und nothwendig wirkende Naturkraft, sondern, im Besitze von Verstand und Willen, ein mit Erkenntniß und Absicht wirkendes, ein persönliches Wesen ist. Denn a. wie im Vorhergehenden gezeigt wurde, aus der Ordnung und Schönheit der Welt schließen wir nothwendig auf einen weisen, also mit Verstand wirkenden Urheber. — b. Unser Inneres nöthigt uns, ein höchstes Wesen anzuerkennen, das uns gegenüber höchster Gesetzgeber ist. Ein Gesetzgeber ohne Verstand und Willen ist nicht denkbar. Sprechen wir auch von Gesetzen der blinden Natur, so sind wohl blind die Kräfte, in denen die Gesetze walten; aber unmöglich konnte blind derjenige sein, der die Kräfte und die Gesetze ins Dasein rief. — c. Ohne Verstand und Willen kann derjenige nicht sein, der die mit Verstand und Willen begabte menschliche Seele schuf. In der Wirkung kann ja nicht mehr enthalten sein als in der Ursache. — d. Alle Völker richten an die Gottheit Gebete und Danksagungen; beide setzen einen mit Erkenntniß und Absicht thätigen Spender voraus.

2. Die klarsten Aufschlüsse über Gottes geistige Natur erhalten wir durch die h. Schrift. Sie preiset an zahlreichen Stellen Gottes Weisheit und Vorsehung, Gottes Güte und Erbarmen, überhaupt jene

---

[1]) Constit. I. in cap. 1. can. 1. et 2.

Eigenschaften, die nur in einer geistigen Natur ihre Wurzel haben können.

II. Gott ist nicht nur im Besitze einer geistigen Natur: er ist ein Geist und schließt als solcher jeden körperlichen Bestandtheil, alles Körperliche aus.

1. In der h. Schrift wird Gott ein Geist genannt, und zwar zunächst mit besonderer Beziehung auf die Unkörperlichkeit. Auf den von der Samariterin vorgelegten Zweifel, ob auf dem Berge Garizim oder in Jerusalem anzubeten sei, antwortete der Heiland: „Es kommt die Stunde und sie ist schon da, wo die wahren Anbeter den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten; Gott ist ein Geist, und die ihn anbeten, müssen ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten." Joh. 4, 23. 24. Der Heiland stellt hier die im N. T. eintretende Gottesverehrung als eine im Geiste und in der Wahrheit geübte der an einen materiellen Ort und an äußere Zeichen gebundenen des A. T. gegenüber: nicht mehr in Jerusalem oder auf dem Berge Garizim als den einzig zulässigen Orten wird Gott angebetet werden; eine nur an bestimmte Orte gebundene und insofern materielle Gottesverehrung entspricht dem Wesen Gottes, wenn wir dieses einzig im Auge haben, weniger; denn Gott ist ein „Geist". Wäre aber Gott zugleich ein körperliches, mithin seinem Begriffe nach auf einen bestimmten Ort beschränktes Wesen, dann wäre eine körperliche, materielle, auf einen Ort beschränkte Anbetung seiner Natur durchaus entsprechend. Letzteres aber ist nach der Lehre des Heilandes nicht der Fall; folglich ist Gott nicht körperlich, nicht materiell, sondern ein „Geist." — Bemerken wir jedoch, daß Gott zwar nicht wegen seiner eigenen Wesenheit, wohl aber wegen der menschlichen, aus Seele und Leib bestehenden Natur eine äußere Verehrung verlangt, daß diese folglich an und für sich nicht getadelt oder abgestellt werden soll.

2. Außerdem werden, wie später im Einzelnen zu zeigen ist, in der h. Schrift Gott Eigenschaften beigelegt, die mit der Körperlichkeit unvereinbar sind. Die Schrift nennt ihn und zwar seiner Natur nach unermeßlich, unveränderlich und unsterblich oder unvergänglich. Ein Körper aber ist, eben weil er ausgedehnt ist und aus Theilen besteht, deren jeder einen bestimmten Raum einnimmt, nicht unermeßlich; und als theilbar ist er nicht wesentlich unveränderlich und unvergänglich. Kann auch einem Körper auf übernatürliche Weise eine Gegenwart an vielen Orten zugleich und eine Art Unveränderlichkeit oder Unsterblichkeit eigen werden, so ist dieselbe doch nicht in seinem Wesen selbst begründet; Gott aber kommen jene Eigenschaften von Natur und nothwendig zu.

Redet die h. Schrift mitunter von den Augen, den Ohren, dem Arm Gottes,

so sind solche Ausdrücke nur als sinnbildliche zu fassen. Sie will dem sinnlichen Menschen, der mit dem Auge sieht, mit dem Ohre hört, mit dem Arme thätig ist, Gottes Allwissenheit und Macht veranschaulichen. Und wenn wir Gott den Vater in der Gestalt eines Greises etwa mit einer Weltkugel darstellen, so legen wir ihm jene Gestalt nicht wirklich bei, sondern wollen ihn nur als den Ewigen und als den Lenker der Welt bezeichnen.

3. Wie wäre Gott, unter dem wir uns nur das vollkommenste Wesen denken können, körperlich und materiell, da alles Materielle weit unter dem Geistigen steht! Wie bestände er aus Theilen, da er nothwendig unendlich ist! Denn endliche, d. h. ihrem Wesen nach beschränkte Theile können nie etwas Unendliches, d. h. etwas seinem Wesen nach Unbeschränktes bilden. Unendlich große Theile aber schließen einen Widerspruch ein; denn ist der Theil nothwendig kleiner als das Ganze, wie kann er unendlich sein, da er kleiner ist als das Unendliche? Und ein unendlicher Theil wäre nicht mehr Theil, sondern ein für sich bestehendes Wesen. — Dem widerspricht nicht, daß die zweite Person die menschliche Natur angenommen hat; denn letztere ist, wie später gezeigt werden wird, dadurch keineswegs ein Theil Gottes oder der göttlichen Natur geworden.

Gott ist also ein Geist und als solcher frei von allem Materiellen. Deßhalb muß auch der Mensch, um zur Aehnlichkeit mit ihm zu gelangen, von der Körperlichkeit oder dem Gesetze des Materiellen so viel wie möglich frei werden. Der dem Sinnengenusse ergebene Mensch aber ist nicht ein geistiger, sondern ein thierischer Mensch; er ist Fleisch, und der Geist Gottes kann nicht in ihm wohnen, wie der Herr von dem durch die Sündfluth vernichteten Geschlechte sagte: „Mein Geist soll nicht ewiglich im Menschen bleiben; denn er ist Fleisch.“ Gen. 6, 3. Ja der den Sinnen dienende Mensch versteht nicht einmal das Geistige. „Der natürliche Mensch faßt nicht, was des Geistes ist.“ 1. Cor. 2, 14. Geistig müssen wir werden, um Gott, der ein Geist ist, zu gefallen. Deßhalb mahnt uns der Apostel: „Wandelt im Geiste, so werdet ihr die Gelüste des Fleisches nicht vollbringen.“ Gal. 5, 16. Diese Nothwendigkeit, im Geiste d. h. nach der Erkenntniß, die wir von Gott und unserer Beziehung zu ihm erlangt haben, zu wandeln, erzeugt in uns den Kampf, von dem der Apostel sagt: „Das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch; denn diese sind einander entgegen, so daß ihr nicht Alles thun dürfet, was ihr wollet.“ Und so lange wir in dieser Sterblichkeit wandeln, wird der Kampf fortdauern. „Denn der Leib, der verweslich ist, beschwert die Seele.“ Weish. 9, 15. Er wird aber aufhören, wenn einmal unser Leib vergeistigt sein wird nach dem Worte des Apostels: „Gesäet wird ein thierischer Leib; auferstehen wird ein geistiger Leib.“ 1. Cor. 15, 44. Aber nur dann wird unser Leib als ein geistiger, d. h. den Anforderungen des Geistes entsprechend, auferstehen, wenn wir ihn jetzt schon den Gesetzen des Geistes zu unterwerfen bemüht sind.

c. Gott ist unendlich vollkommen.

1. Gott ist nicht, wie die Geschöpfe, nur in einem gewissen Grade gut, sondern er vereinigt in sich alle guten Eigenschaften ohne

Maß und Zahl. Vollkommen nennen wir ein Wesen dann, wenn ihm nichts von dem, was entweder ihm zukommt oder doch wenigstens ihm gut ist, fehlt. Ein vollkommenes Auge ist dasjenige, welches mit Allem, was zur Erreichung seines Zweckes dienlich ist, versehen ist. Im Gegentheil nennen wir ein Wesen dann unvollkommen, wenn ihm et was abgeht. Unvollkommenheit ist daher irgend ein Mangel, eine Beschränkung; deßhalb ist ein Wesen um so vollkommener, je mehr seine Schranken fallen. Nun aber ist Gott ohne jegliche Beschränkung und somit in jeder Beziehung oder einfachhin vollkommen, was von keinem erschaffenen und daher beschränkten Wesen gesagt werden kann. Als Gott über seinen Namen und folglich über seine Wesenheit — denn ein gut gewählter Name drückt das Wesen sel st aus - dem Moses Aufschluß ertheilen wollte, sprach er: „Ich bin, der ich bin (der Seiende). So sollst du sagen zu den Söhnen Israels: der da ist (der Seiende) hat mich zu euch gesandt." Ex. 3, 14. Die Wesenheit Gottes wird hier im Gegensatze zu allen übrigen Wesen als das Sein bezeichnet: nun kommt zwar auch den letztern ein Sein zu, aber ein beschränktes, ein unvollkommenes; folglich muß das Sein Gottes, wenn er sich dadurch von den andern Wesen unterscheiden soll, ein unbegränztes, vollkommenes, und er der Inbegriff aller Vollkommenheit sein. - In demselben Sinne sprach Christus: „Nur einer ist gut, nämlich Gott." Matth. 19, 17. Der Mensch ist gut in einem beschränkten Maße, Gott aber gut und vollkommen ohne alle Beschränkung.

2. Um uns einen wenn auch schwachen Begriff von Gottes Unendlichkeit zu geben, feiert die h. Schrift bald seine Größe, bald seine Macht, bald seine Weisheit, und nennt ihn in jeder Beziehung unendlich. „Fassest du etwa die Fußstapfen Gottes, und findest du auf vollständige Weise den Allmächtigen? Er ist höher, als der Himmel: was willst du machen? Tiefer als die Hölle: woher willst du ihn erkennen? Sein Maß ist länger als die Erde, und breiter als das Meer." Job. 11, 7 - 9. Nicht einzig von der Macht, nicht einzig von der Allgegenwart Gottes ist hier die Rede; er soll geschildert werden als der Unerfaßliche und Unbegreifliche; unerfaßlich und unbegreiflich wird er durch seine Unendlichkeit.

3. Gott ist nothwendig seinem ganzen Wesen nach unendlich, wenn er im Besitze Einer unendlichen Eigenschaft oder Vollkommenheit ist; denn aus der Wesenheit als der Quelle strömen die Vollkommenheiten hervor; die Quelle kann aber nicht schwächer sein als der ihr entströmende Bach. Nun ist Gott offenbar endlos in seinem Dasein: d. h. er existirt von Ewigkeit; und seine Wesenheit verlangt, daß er in dieser Weise endlos sei. Folglich ist seine Wesenheit selbst endlos;

alle seine Vollkommenheiten sind endlos, weil sie nicht minder als seine unbegränzte Ewigkeit in seiner Wesenheit begründet sind. [1])

Jede in den Geschöpfen vorfindliche und jede nur denkbare Vollkommenheit ist demnach Gott eigen. „Der das Ohr gepflanzt, sollt' er nicht hören? oder der das Auge gebildet, sollt' er nicht sehen?" Ps. 93, 9. Aber nicht mit ihren Beschränkungen und nicht mit den ihnen anhaftenden Unvollkommenheiten sind die in den Geschöpfen vorfindlichen Eigenschaften in Gott. Die Ueberlegungsgabe ist eine Vollkommenheit im Menschen; sie schließt aber zugleich eine Unvollkommenheit ein, insofern sie andeutet, daß das Wahre und Ersprießliche nicht auf den ersten Blick erkannt, sondern durch Nachsinnen erst aufgedeckt wird. Auf erhabnere Weise (eminenter) findet sich daher diese Eigenschaft in Gott, indem nämlich seine Weisheit unmittelbar das Zweckdienliche erkennt. Fruchtbarkeit ist eine Vollkommenheit des Baumes; aber diese Fruchtbarkeit ist nicht in der Art, wie sie dem Baum zukommt (formaliter), sondern ursächlich (virtualiter) Gott eigen, insofern nämlich die Fruchtbarkeit des Baumes ein Werk Gottes ist. Selbst jene an den Geschöpfen wahrnehmbaren Vollkommenheiten, die ihrem Begriffe nach keine Unvollkommenheit ausdrücken, z. B. Weisheit, Gerechtigkeit, finden sich nicht auf gleiche Weise in Gott und den Geschöpfen. Gottes Weisheit ist wesentlich verschieden von der des Menschen; bei diesem bildet sie nicht die Wesenheit des Geistes selbst, wohl aber in Gott, dessen einfache Wesenheit die Weisheit selbst ist und sie nicht als einen gleichsam zufällig hinzutretenden Schmuck besitzt. Allein es besteht doch eine Aehnlichkeit zwischen der Weisheit Gottes und der des Menschen, und deßhalb bezeichnen wir sie mit demselben Namen.

Ueberhaupt sind alle Namen, die wir Gott geben, höchst unvollkommen, weil wir sie von den Geschöpfen auf Gott übertragen. Legen wir ihm *bejahende* Namen bei, indem wir ihn z. B. den Weisen, Gerechten, Gütigen nennen, so bezeichnen dieselben nicht den *Grad* der Weisheit, Gerechtigkeit, Güte, und deuten nicht an, daß diese Eigenschaften nichts Zufälliges oder irgendwie zu seiner Wesenheit Hinzutretendes, sondern seine einfache Wesenheit selbst sind. Bezeichnender sind die *verneinenden* Namen, wenn wir ihn z. B. den Unendlichen, Unermeßlichen nennen; denn diese drücken zunächst aus, daß irgend etwas Gott ohne Maß und Begränzung zukomme; allein auch sie sagen wohl, daß Gott eine Eigenschaft nicht in einem beschränkten Maße, aber nicht, *wie* sie ihm eigentlich zukomme. Jeder Name also bleibt hinter der Wirklichkeit zurück. Der bezeichnendste ist der von Gott selbst gewählte: „Ich bin, der ich bin (der Seiende)"; denn er bezieht sich auf die göttliche Wesenheit selbst, drückt aus, was sie ist, und legt ihr das Sein einfachhin und ohne Beschränkung bei. Jedoch würden wir

[1]) Die unendliche Vollkommenheit Gottes ergibt sich ferner aus dem Begriffe eines nothwendig durch sich selbst existirenden Wesens. Ein solches nämlich würde die Beschränkung, die es hätte, *nothwendig* haben und ohne Beschränkung nicht einmal gedacht werden können. Nun aber kann nicht behauptet werden, daß einem durch sich selbst existirenden Wesen irgend eine Beschränkung *nothwendig* anhafte. Folglich ist Gott als das durch sich selbst und nothwendig existirende Wesen unendlich vollkommen. — Wenn endlich irgend eine Vollkommenheit Gott abginge, so wäre diese zugleich möglich und unmöglich, was doch ein Unsinn ist. Möglich wäre sie, weil sie als etwas Mögliches gedacht und bezeichnet wird; unmöglich, weil sie nicht verwirklicht werden könnte. Sie müßte nämlich von Gott, als der letzten Ursache aller Dinge, ihr Dasein erhalten können; aber von Gott kann nichts ins Dasein gerufen werden, was nicht schon auf erhabnere Weise ihm eigen ist, denn „von ihm und durch ihn und in ihm ist Alles." Röm. 11, 36.

irren, wollten wir uns das göttliche Sein gleich dem erschaffenen denken; auch den Geschöpfen kommt ein Sein zu; dieses aber ist nicht nur durch seine Begränzung, sondern auch durch sein Wesen selbst vom göttlichen verschieden. Nur eine gewisse Aehnlichkeit, keine Gleichheit besteht zwischen dem göttlichen und dem erschaffenen Sein.

Die Lehre von Gottes unendlicher Vollkommenheit ist geeignet, einen mächtigen Einfluß auf unser Leben zu üben. Wird durch die Vortrefflichkeit eines Gegenstandes unser Verlangen nach ihm rege gemacht: welche Sehnsucht müssen wir dann nach Gott, der Fülle alles Guten, dem Inbegriff aller Vollkommenheiten, in uns empfinden! Mit David müssen wir ausrufen: „Wie ein Hirsch verlangt nach Wasserquellen, so verlangt meine Seele nach dir, o Gott!" Ps. 41, 2. Das hatte jener bewunderungswürdige Arme, der h. Franz von Assisi, begriffen, der beständig ausrief: „Mein Gott und mein Alles!" Wohl nannte er ihn sein Alles; denn in Gott ist nicht nur jede Vollkommenheit in einem unendlichen Grade umschlossen, sondern was immer von einem unendlich höhern Verstande, als der unsrige, erfaßt werden kann, findet sich in ihm. Was könnte den befriedigen, welchen Gott nicht befriedigt, und was könnte der noch verlangen, welcher den unendlichen Reichthum Gottes erkannt hat! Im Vergleiche mit Gott — was ist die Erde anders, als ein Sandkörnchen gegenüber dem ganzen Weltall! Und welchen Theil dieses Sandkörnchens können wir hienieden besitzen? Nicht den vierten, nicht den zehnten, nicht den tausendsten Theil. O wie thöricht wären wir, wenn wir das Stäubchen am Sandkörnchen Gott vorzögen! Freilich liegt das Sandkörnchen unserm körperlichen Auge näher, als der unsichtbare Gott, und dadurch wird erklärlich, wie es uns lebhafter anregen kann, als er, der Inbegriff aller Güter und Vollkommenheiten. Allein mit dem Auge des Glaubens sehen wir Gott auch hienieden, und wir sind überzeugt, daß der Unendliche unser Besitzthum jenseits sein wird.

Ist ferner alles Irdische, wenn es durch das Ebenmaß seiner Theile, durch seine Mannigfaltigkeit und Einheit unser Auge erfreut, so sehr geeignet, unser Herz zu fesseln: welche Freude muß dann das Auge unseres Geistes an Gott finden, diesem Urquell jeder erschaffenen Schönheit, dieser unaussprechlichen Vereinigung aller Vollkommenheiten! Alles Uebrige ist ja nur ein schwaches Bild, ein matter Strahl aus dem unendlichen Lichtmeere. Obwohl wir wissen, daß unter dem, was wir hienieden bewundern, schon der Keim des Wurmes verborgen liegt, der es früher oder später scheußlich umgestalten wird, so ist doch der Eindruck vergänglicher Schönheit oft mächtig genug, des Menschen Herz so einzunehmen, daß er auf die Stimme der Ehre, der Pflicht und des Gewissens nicht mehr achtet. O Thoren, die dem Schatten nachgeben und die Wirklichkeit nicht achten! Das erkannte jene Jungfrau, die h. Märtyrin Agnes, die, zu irdischer Verbindung aufgefordert, ausrief: „Weiche von mir, du Speise des Todes! denn ich habe mein Herz schon einem andern Liebhaber geweiht. Ihm allein bleib' ich ewig treu, ihm allein weih' ich mich gänzlich zum Eigenthum. Ihm bin ich verlobt, dessen Schönheit Sonne und Mond bewundern!" Gefällt uns aber Gottes ewige Schönheit: was ist dann billiger, als daß auch wir seinem reinsten Auge zu gefallen suchen, und auf den Schmuck unserer Seele wenigstens jene Sorgfalt verwenden, mit der so oft die „Speise des Todes" sich schmückt, um das fleischliche Auge zu fesseln. Die erste Bedingung wird gewöhnlich diese sein, daß wir den Sterblichen nicht gefallen wollen; denn „wenn ich den Menschen gefallen wollte, wäre ich Christi Diener nicht." Gal. 1, 10.

d. In Gott findet, obschon er alle Vollkommenheiten besitzt, keine Zusammensetzung statt, sondern er ist durchaus einfach.

Gott ist einfach, nicht nur insofern er als reiner Geist und durchaus unkörperlich keine materiellen Theile umschließt, wie oben schon gezeigt wurde, sondern er ist einfach in einem noch höhern und vollkommnern Sinn: er ist, wie das 4. Concil vom Lateran lehrt, „eine durchaus einfache Substanz oder Natur" (substantia seu natura simplex omnino).

I. Es findet nämlich zunächst keine Zusammensetzung von Wesenheit und Eigenschaften in ihm statt, sondern Alles, was er hat, das ist er. Beim Menschen besteht ein Unterschied zwischen der Wesenheit und den Eigenschaften, z. B. der Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, die als Schmuck zur Wesenheit hinzutreten und ohne welche diese bestehen kann; wir sagen deßhalb: der Mensch besitzt Weisheit, Güte, Gerechtigkeit ꝛc. In Hinsicht auf Gott aber müssen wir, falls wir uns mit Genauigkeit, und nicht auf eine von menschlichen Dingen entlehnte Weise ausdrücken wollen, sagen: Gott ist die Weisheit, Güte, Gerechtigkeit ꝛc.

1. Die heilige Schrift deutet dieses mit Bestimmtheit an. Wie sie ihn einen Geist nennt, um sein Wesen zu bezeichnen, so nennt sie ihn auch die Wahrheit, das Leben und die Liebe. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben." Joh. 14, 6. „Gott ist die Liebe." 1. Joh. 4, 16. Freilich sagen wir auch zuweilen von einem Menschen mit Uebertreibung: er ist die Güte selbst. Da aber an den bezeichneten und an andern Stellen die h. Schrift über das Wesen Gottes uns Aufschluß ertheilen will und den Gegensatz zwischen Gott, der alles durch sich selbst, und dem Menschen, der durch Gott ist, hervorhebt, so sind ihre Ausdrücke nicht als Uebertreibung, sondern im buchstäblichen Sinne zu fassen.

2. Gott ist das absolut vollkommenste Wesen. Das aber wäre er nicht, wenn zwischen Wesenheit und Attributen ein Unterschied bestände. Denn in diesem Falle würde die göttliche Wesenheit durch die hinzutretenden Eigenschaften vervollkommnet, wie z. B. die menschliche Natur vervollkommnet wird durch die hinzutretende Weisheit, Güte ꝛc. Ein Wesen aber, dessen Wesenheit durch etwas Hinzutretendes vervollkommnet werden muß, ist nicht absolut vollkommen; im Gegentheil, es kann unvollkommen genannt werden, und zwar in Beziehung auf die Wesenheit selbst, die vervollkommnet werden muß. Es besteht folglich in Gott kein Unterschied zwischen Wesenheit und Vollkommenheiten; jede Vollkommenheit ist vielmehr die Wesenheit selbst. „Was Gott hat", sagt der h. Augustin [1]), „das ist er, und Er der Eine ist alles dieses" (d. h. er ist jede seiner Vollkommenheiten).

[1]) De civ. l. 11. c. 10.

II. Ferner sind die göttlichen Vollkommenheiten, wie sie von der Einen Wesenheit nicht unterschieden sind, an und für sich (objectiv, realiter) auch von einander nicht unterschieden. Ist die Weisheit sowohl als die Güte die göttliche Wesenheit selbst, und von dieser nicht unterschieden, dann ist auch die Güte an und für sich oder der Sache nach von der Weisheit nicht unterschieden. „Seine Größe", sagt der h. Augustin [1]), „ist Eins mit seiner Weisheit, seine Güte Eins mit seiner Weisheit und Größe, seine Wahrheit Eins mit diesem Allen."

Dem Begriffe nach (subjectiv, formaliter) unterscheiden wir zwar zwischen der Wesenheit und den Vollkommenheiten. Von menschlichen Dingen unsere Begriffe entlehnend, stellen wir uns die göttliche Wesenheit in der Weise als durch hinzutretende Eigenschaften vervollkommnet vor, wie die menschliche Natur in der That durch verschiedene Eigenschaften vervollkommnet wird, obwohl wir wissen, daß die hiermit verbundene Unvollkommenheit nur auf Seiten unserer Auffassungsweise, und nicht auf Seiten Gottes liegt. In ähnlicher Weise unterscheiden wir auch zwischen den Vollkommenheiten selbst: wir sagen bald: Gott äußert seine Gerechtigkeit; bald: Gottes Güte und Gerechtigkeit stehen im Einklange. [2]) Der Grund davon ist, weil die Eine göttliche Wesenheit bald den Sünder bestraft und dadurch als Gerechtigkeit, bald demselben verzeihet, und dadurch als Barmherzigkeit sich kund gibt. So nennen wir auch die Eine Sonne bald glühend, bald mild oder matt, je nachdem sie, obwohl stets dieselbe, verschiedene Wirkungen hervorbringt. Und weil die Eine und einfache göttliche Wesenheit an sich geeignet ist, eine solche Verschiedenheit der Wirkungen zu erzeugen, deßhalb müssen wir sagen, daß auch in ihr selbst, und nicht einzig in der Beschränktheit unsers Verstandes, der nicht den ganzen Umfang der Einen Vollkommenheit mit Einem Blicke zu überschauen vermöge, der Grund liegt, weßhalb wir ihr verschiedene Vollkommenheiten zuschreiben.

III. Ebensowenig als die Vollkommenheiten sind auch die Acte des göttlichen Erkennens und Wollens von der Wesenheit unterschieden. Gottes Erkennen und Wollen ist nicht etwas zu seiner Wesenheit Hinzutretendes, wie bei uns uns, nicht eine bald beginnende, bald aufhörende Thätigkeit, nicht gleichsam eine Gestaltung oder Modification seines Geistes, es ist vielmehr sein Wesen selbst, weil Alles, was in Gott ist, gleich der Wesenheit den Grund seines Daseins in sich selbst hat und folglich von der Wesenheit nicht unterschieden wird. Gott ist daher reine Thätigkeit (actus purus), er ist Alles, was er sein kann, und eine Unterscheidung zwischen Vermögen und Thätigkeit findet in ihm nicht statt. Gott ist: „Ich bin, der da ist (der Seiende)." [3])

Wollen wir die Vollkommenheiten Gottes im Einzelnen betrachten, so können

[1]) De trinit. l. 6. c. 6. — [2]) S. Thom. 1. q. 13. a. 4.

[3]) Daß auch durch die Personen in Gott keine Zusammensetzung herbeigeführt werde, ist in der Lehre von der h. Dreifaltigkeit zu zeigen. „Drei Personen, aber Eine Wesenheit, Substanz und durchaus einfache Natur": mit diesen Worten bezeichnet das 1. Concil vom Lateran die vollkommene Einfachheit Gottes.

wir uns zuerst zu denjenigen wenden, welche sich aus der unendlichen Natur als solcher ergeben, und diese sind Unveränderlichkeit und Ewigkeit, Unermeßlichkeit und Allgegenwart; sodann zu denjenigen, welche ihm als dem unendlich vollkommenen Geiste zukommen, und diese sind, insofern sie sich auf den Verstand beziehen, Allwissenheit und Weisheit; und insofern sie als Bestimmungen des Willens gedacht werden, Allmacht, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Güte, Barmherzigkeit und Langmuth, Wahrhaftigkeit und Treue.

III. Abschnitt. Eigenschaften des göttlichen Seins.

§. 20. Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes.

a. Gott ist unveränderlich in sich, unbeschadet seiner Freiheit; unveränderlich auch in seinen Rathschlüssen, unbeschadet der Wirksamkeit unsers Gebetes und unserer Buße.

I. Veränderung ist der Uebergang von Einem zum Andern. Ein Wesen wird verändert, wenn es aus dem Zustande der Möglichkeit in den des Daseins übergeht, d. h. wenn es wird, oder wenn es eine Vollkommenheit verliert oder empfängt, oder wenn es irgendwie eine andere Gestaltung annimmt. Unsere Seele unterlag der Veränderung im Augenblick, als sie erschaffen, und später, als sie mit der heiligmachenden Gnade geschmückt wurde; sie unterliegt noch jetzt der Veränderung bei jedem neuen Gedanken und Willensacte. Denn der neue Act ist etwas, das früher in der Seele nicht war. Diese Art von Veränderung, welche einen Abgang oder einen Zuwachs des Seins besagt, nennen wir physische Veränderung. Von ihr muß unterschieden werden die moralische, welche einen Wechsel in unsern Ansichten und Urtheilen über einen Gegenstand, einen Wechsel in den Zuneigungen oder Abneigungen bezeichnet. Eine moralische Veränderung findet in uns statt, wenn wir später ungünstig über Jemand urtheilen, über den wir zuvor ein günstiges Urtheil hatten. Die eine wie die andere Art von Veränderung kann in Gott nicht stattfinden. Er ist wesentlich ohne jede Veränderung.

Denn 1. nach dem Zeugnisse der h. Schrift „ist bei ihm kein Wechsel und kein Schatten von Veränderlichkeit." Jac. 1, 17. Hiermit wird jede Veränderlichkeit und Veränderung von Gott ausgeschlossen, selbst jene, welcher die Sonne zu unterliegen scheint, wenn sie uns durch eine Wolke verhüllt wird. Ferner spricht Gott: „Mein Rathschluß besteht, und all' mein Wille geschieht." Ps. 46, 10. „Ich bin der Herr und ändere mich nicht." Mal. 3, 6. An diesen und vielen andern Stellen wird die Unveränderlichkeit Gott in einem höhern Sinne und im Gegensatze zu den veränderlichen und daher unvollkommenen Geschöpfen beigelegt. Die Geschöpfe sind aber nicht nur physisch, sondern auch moralisch veränderlich; folglich wird sowohl die eine als die andere Veränderlichkeit von Gott ausgeschlossen. Deßhalb bannte auch das 4. Concil vom Lateran „diejenigen, welche sagen, der Sohn Gottes sei erschaffen oder veränderlich." Was insbesondere vom Sohne, das gilt von der göttlichen Wesenheit selbst.

2. Die Unveränderlichkeit, zunächst die *physische*, folgt schon aus dem Begriffe Gottes, wie er bisher entwickelt worden. a. Gott ist ein *nothwendig existirendes* Wesen, und alles in ihm Denkbare ist ihm so nothwendig eigen, als seine Wesenheit selbst. Wie er aber kraft dieser Nothwendigkeit seine Wesenheit nie verlieren kann, so auch kann ihm nichts von dem abgehen, was zu ihr gehört; und wie kraft dieser Nothwendigkeit seine Wesenheit immer besteht, so auch das, was ihr eigen ist. Folglich kann er nichts verlieren, nichts empfangen, sondern bleibt immer derselbe. — b. Gott ist ein durchaus *einfaches* Wesen, eine reine Thätigkeit, reines, wirkliches Sein, ohne jede Beimischung von bloß möglichem Sein: er ist wirklich Alles, was er sein kann. Die Veränderung aber setzt ein Werden, ein bloß gedachtes oder mögliches Sein voraus: dem wirklichen Gedanken unseres Geistes geht die bloße Möglichkeit desselben vorher. Da nun jedes Werden und jede bloße Möglichkeit von Gott ausgeschlossen wird, so kann auch keine Veränderung in ihm stattfinden. — c. Gott ist das *vollkommenste* Wesen, kann folglich keine neue Vollkommenheit erwerben, keine verlieren. Seine Verstandes- und Willensthätigkeit ist e enfalls unendlich vollkommen, genügt folglich, Alles zu erkennen und zu wollen. Unser Verstand und Wille muß, um etwas Neues zu erkennen und zu wollen, einen neuen Act hervorbringen, weil der frühere unvollkommen und bloß auf Einen Gegenstand beschränkt war. Gott bedarf nie eines neuen Actes, weil sein bisheriger als ein unendlich vollkommener zu Allem genügt.

Auch die *moralische* Unveränderlichkeit folgt aus dem Begriffe Gottes selbst. Denn a. fände ein Wechsel im göttlichen Willen statt, so beruhete derselbe entweder auf einem äußern Grunde oder wäre durchaus unbegründet. Beruhete er auf einem äußeren Grunde, so kannte Gott diesen Grund von Ewigkeit her, und folglich trat sogleich mit dieser Kenntniß der Willensentschluß ein, d. h. der Willensentschluß war *ewig* und folglich ohne Wechsel. Beruhete er nicht auf einem äußern Grunde, sondern änderte Gott seinen Entschluß bloß weil es ihm beliebte, so kannte Gott ohne Zweifel von Ewigkeit diesen Wechsel. Wenn das, dann wollte Gott auch von Ewigkeit diesen vorgeblich neuen Willensentschluß, und folglich war derselbe nicht neu, sondern bestand von Ewigkeit her. Man kann doch nicht annehmen, daß Gott zuvor unentschlossen gewesen sei oder den zukünftigen Willensentschluß zum voraus nicht gebilligt habe. Eine solche Unbestimmtheit und Unentschlossenheit ist eine große Unvollkommenheit im Menschen, und ist folglich in Gott durchaus undenkbar. [1]) — b. Ein

[1]) Suarez, Metaph. disp. 30. S. 9. n. 58—61.

Wechsel im Willensentschlusse kann nicht gedacht werden ohne eine wirkliche Aufeinanderfolge im Willen, der entweder zuerst unentschlossen, dann entschlossen war, oder einen Entschluß an die Stelle des andern setzte. Eine solche Aufeinanderfolge kann in Gott nicht stattfinden, theils weil in Gott, wie gezeigt wurde, jede physische Veränderung unmöglich ist, theils weil, wie alsbald zu zeigen ist, die ganze Lebensthätigkeit Gottes mit Ausschluß jeder Aufeinanderfolge in einen einzigen Punct zusammenfällt.

II. Gottes Unveränderlichkeit steht im Einklange mit seiner Freiheit wie mit dem Streben des Menschen, auf Gottes Rathschlüsse einzuwirken.

1. Was Gottes Freiheit betrifft, so könnte es scheinen, daß er, da er niemals neue Willensacte hervor ringt, nothwendig will, was er will, folglich nothwendig den Willensact gesetzt hat, durch den er die Welt hervorgebracht hat. Hier aber ist zu bemerken, daß der eine Willensact, durch den Gott von Ewigkeit sich selbst will, vollständig ausreicht zu Allem, was er je hervorgebracht hat und je wirken wird. Gott hat nicht verschiedene Willensacte wie wir, die wir durch den einen Act einen Gegenstand wollen, durch einen andern Act einen andern. Durch den einen unendlichen Willensact will Gott sich selbst und die Dinge außer ihm: sich selbst nothwendig, die Dinge außer sich frei. Gott wäre ja nicht unendlich vollkommen, wenn er, um neue Gegenstände zu wollen, eines neuen oder eines gesteigerten Willensactes bedürfte. Obschon wir nicht begreifen, wie der eine Willensact ohne jegliche Veränderung so Verschiedenes und Entgegengesetztes wollen und nicht wollen oder verwerfen könne, so schließen wir doch aus der unendlichen Vokommenheit Gottes, daß es so sein müsse, und deßhalb ist dieser Lehrpunct nicht ein Geheimniß, wie die h. Dreifaltigkeit ein Geheimniß ist. [1])

2. Obschon Gottes Rathschlüsse unveränderlich und ewig sind, so können wir auf sie doch durch Gebet und Buße einwirken. Sie sind nämlich oft so beschaffen, wie sie beschaffen sind, weil Gott sie von Ewigkeit her unserm Gebete, unserer Buße ꝛc. anpaßte. Denn da er von Ewigkeit her unsere Gebete und Bußwerke kannte, so waren seine Rathschlüsse auch von Ewigkeit her nach ihnen bemessen.

Aus dem bisher Gesagten geht hervor, daß, wenn Gott irgend etwas Neues hervorbringt, nicht in ihm, sondern in der Schöpfung eine Veränderung vor sich geht; das Ereigniß tritt ein in Folge jenes Willensactes, der von jeher und unwandelbar in Gott existirte. — Und wenn er denselben Menschen bald als einen Sünder haßt, bald

[1]) Suarez, Metaph. disp. 30. S. 9. n. 37. — Idem de Deo l. 2. c. 3. n. 4.

als als einen Gerechten liebt, so entsteht in ihm keine wirkliche Folge von Haß und Liebe; sondern der Act des Hassens und Liebens bleibt derselbe, während der Mensch bald der Gegenstand des einen, bald des andern wird. Auch die Sonne wird dadurch nicht verändert, daß wir uns bald ihr zuwenden, bald von ihr abwenden. Da nämlich Gott von Ewigkeit den Menschen in dem einen Augenblicke als Sünder, in dem andern als einen Gerechten kannte, so haßte und liebte er ihn von Ewigkeit zugleich je nach diesem zweifachen Zustande, wie ein Vater, der das bisherige Leben seines Kindes überdenkt, dessen gute und schlechte Handlungen zugleich billigt und mißbilligt. — Wurde Gott erst in der Zeit Schöpfer und Herr der Welt genannt, so lag darin wiederum keine Veränderung, sondern nur eine neue, bloß äußerliche Beziehung, wie auch ein Geldstück, um mit dem h. Augustin [1]) zu reden, dadurch nicht innerlich verändet wird, daß es bald als Lohn, bald als Lösegeld, bald als Unterpfand gegeben wird. Der Act des Schaffens bestand von jeher unwandelbar in Gott, aber die Benennung Schöpfer wird ihm erst dann beigelegt, wenn die Wirkung zu Tage getreten ist. — Spricht die h. Schrift von einer Reue oder einem Zorne Gottes, so will sie nicht sagen, er unterliege denselben Gemüthsbewegungen wie wir; sie will uns nur den sich stets gleichen und stets unveränderlichen Haß Gottes gegen die Sünde ꝛc. bildlich veranschaulichen.

So ist denn Gott wesentlich unveränderlich, während Alles umher nur ein Werden und Verschwinden, ein Wachsen und Abnehmen, ein Aufleben und Sterben ist. Die Oberfläche der Erde ist nur mit zahllosen Trümmern von Bäumen und Pflanzen, von Menschen und Thieren bedeckt, und die Weltgeschichte zeigt uns nichts Anderes, als die Leichensteine untergegangener Völker. Am innersten Lebensmark jedes Wesens nagt ein nie ruhender Wurm, und umsonst versucht es, sich ihm zu entwinden. Schon einige Jahre der Trennung reichen oft hin, den Freund dem Freunde unkenntlich zu machen, und hat er ihn wieder erkannt, so ist Bestürzung über die den nahenden Tod verkündenden Züge des Geliebten das erste Gefühl. Wie anschaulich wird uns die menschliche Hinfälligkeit beim Anblicke eines entseelten Leichnams! Dann rufen wir unwillkürlich aus: „Der Mensch, wie Heu sind seine Tage; wie eine Blume des Feldes, also welket er dahin.“ Ps. 102, 15. Wie viele Geschlechter schritten schon hin über den Boden, den wir betreten! Nur Asche, die der Wind zerstreut und die sich gleich jedem andern Staube an unsere Fußsohle heftet, sind ihre Ueberreste. Und dieser Staub, der zerfliegt, diese Schatten, die entschwinden, sollten unser Herz fesseln! Nein, nicht Vergängliches wollen wir lieben, da ein unvergängliches Gut sich unserer Liebe darbietet. Denn wer das Hinfällige umfaßt, der fällt mit ihm; wer sich aber an Gott anschließt, der wird in Ewigkeit bestehen. [2])

[1]) De trinit. l. 5. c. 16. — Daß auch die Menschwerdung keine Veränderung in Gott bewirkt habe, wird gezeigt im 3. Glaubensart.

[2]) Solche Erwägungen bestimmten den h. Franz von Borgia, Herzog von Gandia, allem Irdischen zu entsagen und sein Leben dem Ewigen zu weihen. Isa-

Würden uns nur durch die unvermeidliche Nothwendigkeit die Güter des Lebens entrissen! Allein wie oft und wie bitter empfinden wir die Unbeständigkeit des menschlichen Herzens! Heute erfreuen wir uns der Gunst irgend eines Sterblichen: morgen hat seine Liebe sich in Gleichgültigkeit oder gar Haß verwandelt, und bloß Laune war der Grund des Wechsels. Nur Einer ist beständig in seiner Liebe und Freundschaft, und nur dieser Eine soll unsere ganze Liebe besitzen! — Und unser eigenes Herz, von wie vielen Stürmen wird es bewegt, von wie vielen Anhänglichkeiten der Reihe nach gefesselt! Unbeständig wird es sein, so lange unser Blick am Vergänglichen haftet. Erheben wir unser Auge zu dem unveränderlichen Gute, und bald werden wir inne werden, daß wir im Wechsel der Dinge weniger schwanken. Gleich dem Schiffer, der auf den unbeweglichen Polarstern hinblickt, werden wir dann sichern Laufes durch die schwankenden Fluthen dieses Lebens unsern Kahn lenken, bis wir in jenem Hafen anlangen, wo alle Stürme schweigen.

b. Gott ist ewig, und ewig ist Alles, was in Gott ist.

In dreifacher Bedeutung kommt das Wort „ewig" in der h. Schrift vor. Es bezeichnet zunächst irgend eine Dauer wenn auch nicht ohne Anfang und Ende. So wurde dem Abraham der „ewige Besitz" Chanaans verheißen. Gen. 17, 8. In einem schon mehr eigentlichen Sinne bezeichnet es eine Dauer ohne Ende; so sprechen wir vom „ewigen Leben" der Seligen. Im strengen Sinne bedeutet es eine Fortdauer ohne Anfang und ohne Ende, und in diesem gilt es von Gott.

I. Zunächst ist Gott selbst oder Gott seiner Substanz nach betrachtet ewig.

1. Oft und auf ausdrucksvolle Weise und im Gegensatze zu den Geschöpfen wird Gott in der heiligen Schrift ewig genannt. „Ehedem die Berge wurden, und gebildet ward die Erde und ihr Umkreis, bist du, Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit." Ps. 89, 2. Im strengen Sinne ist der Ausdruck zu nehmen; denn der Zweck des Psalmisten, Gott zu verherrlichen, würde nicht erreicht, wenn ihm nichts mehr als irgend eine Existenz vor dem Beginne der Welt beigelegt

---

bella, die Gemahlin Karl's V., war zu Toledo in dem Alter von sechs und dreißig Jahren gestorben, und Franz von Borgia erhielt als Herzog von Gandia den Auftrag, die Leiche nach Granada zur Bestattung zu geleiten. Als er nun daselbst angekommen den bleiernen Sarg öffnen ließ, um beschwören zu können, daß es auch wirklich der Leichnam der Kaiserin Isabella sei, da fand sich ihr Angesicht so entstellt, daß alle Anwesenden von Schauder ergriffen wurden. Ja, die Leiche verbreitete einen so entsetzlichen Geruch, daß Alle sich eilig entfernten. Nur Franz von Borgia blieb zurück, tief erschüttert durch die entsetzliche Veränderung an der noch kurz zuvor gefeierten Königin. Endlich brach er in die Worte aus: „So ist denn dieß jene sonst im Glanze der Schönheit prangende Isabella? Wo ist nun jene Hoheit, die in ihren Blicken strahlte und Jeden beglückte, dem es vergönnt war, in ihre Nähe zu treten? Durch ein Wort aus ihrem Munde hätten sich noch kurz zuvor Tausende beseligt geglaubt; gleich einem Scheusal geflohen, bleibt sie nun den Würmern überlassen. O, wie ist Alles in diesem Leben eitel und vergänglich, Alles Täuschung und Betrug!" Durch diesen Gedanken ward sein ganzes Herz umgewandelt. Er beschloß fürderhin keinem Herrn zu dienen, welcher durch den Tod ihm könnte geraubt werden. Mit Freuden legte er die Würde eines Herzogs und Vicekönigs nieder und starb als Ordensmann ausgezeichnet durch seine tiefe Demuth und Verachtung der Welt. Die Kirche feiert jährlich sein Andenken am 10. October.

würde. Gott ist also ohne Anfang. Er ist auch ohne Ende. „Im Anfang hast du, o Herr, die Erde gegründet, und die Werke deiner Hände sind die Himmel. Dieselben vergehen, du aber bleibst; sie alle veralten wie ein Kleid, und wie ein Gewand veränderst du sie, und sie werden verändert: du aber bist derselbe, und deine Jahre nehmen kein Ende." Ps. 101, 26 28. Auch das Festeste und Dauerhafteste, das unsern Blicken sich zeigt, das (scheinbare) Himmelsgewölbe, ist hinfällig, wenn es mit der Unwandelbarkeit und Ewigkeit Gottes verglichen wird. Deßhalb wird Gott genannt „der da ist, der da war, und der da sein wird" (Off. 1, 8); „der da lebt in alle Ewigkeit." Off. 5, 14.

2. Die Ewigkeit folgt schon aus dem Begriffe Gottes als des höchsten und unabhängigen, als des unendlich vollkommnen, als des durch sich selbst bestehenden, als des durchaus unwandelbaren Wesens. — a. Wäre Gott nicht immer gewesen, so hätte er sein Dasein anderswoher empfangen; denn was nicht ist, kann sich selbst das Dasein nicht geben. Hätte Gott aber sein Dasein anderswoher empfangen, so wäre er nicht Gott, weil er nicht das höchste, unabhängige Wesen wäre. Folglich war er von Ewigkeit. — Und wäre Gott zerstörbar oder vergänglich, so wäre er wiederum nicht das unabhängige Wesen; denn die zerstörende Kraft stände über ihm, und das ihm folgende Nichts machte seinem Bestehen ein Ende: folglich ist sein Dasein, wie ohne Anfang, so auch ohne Ende. b. Wäre Gott nicht immer gewesen, so wäre er nicht unendlich vollkommen; denn das Sein ist mehr als das Nicht Sein, und ein Wesen, das länger im Besitze seiner Vollkommenheiten war, ist glücklicher zu preisen, als ein anderes, das erst später zum Dasein gelangte. Wäre Gott in der Zeit geworden, so ginge ihm das ab, was in dem ganzen Zeitraume vor seinem Entstehen lag; und könnte er aufhören, so mangelte ihm das, was seinem Verschwinden folgt: ja die Aussicht auf Vernichtung würde schon jetzt seine Seligkeit trüben. Gott aber ist das vollkommenste Wesen; folglich war er immer und wird immer sein. c. Gott trägt den Grund seines Daseins in seiner eigenen Wesenheit: er existirt nothwendig oder kraft seiner Wesenheit. Folglich war er immer und wird immer sein, weil eine solche fortwährende Existenz ebensowohl zu seiner Wesenheit gehört, wie der Kreis nicht anders als rund sein kann. Wäre Gott nicht immer gewesen oder hörte er einmal auf zu sein, dann existirte er auch jetzt nicht; denn für diesen gegenwärtigen Augenblick hat er keinen andern Grund des Daseins, als für jeden andern. — d. Mit Werden und Aufhören ist nothwendig eine Veränderung verbunden; Gott ist aber unwandelbar; folglich ist Werden und Auf-

hören nothwendig von ihm ausgeschlossen: er war immer und wird immer sein. [1])

Die Ewigkeit Gottes als eine Existenz ohne Anfang und Ende pflegt durch die Kreisform oder einen Ring, der zuweilen die Gestalt einer sich in den Schwanz beißenden Schlange annimmt, dargestellt zu werden; denn auch der Ring ist ohne Anfang und Ende.

II. Ewig ist Alles, was in Gott ist: sein Erkennen und Wollen hat dieselbe Dauer wie die göttliche Substanz selbst. Nicht so ist es in uns: die Substanz unserer Seele ist vor ihrem Erkennen und Wollen; zahllose Gedanken entstehen und verschwinden, während die Substanz der Seele gleichmäßig fortdauert.

1. Gott wird in der h. Schrift eine Ewigkeit im ausgezeichneten Sinne, eine jede Dauer erschaffener Dinge an Vollkommenheit in jeder Weise übertreffende Ewigkeit beigelegt. „Dem Könige der Ewigkeit, dem Unsterblichen, dem Unsichtbaren, dem alleinigen Gott sei Ehre und Herrlichkeit in alle Ewigkeit." 1. Tim. 1, 17. Gott wäre nicht ewig in jeder Beziehung, wenn er irgend etwas Zeitliches, irgend etwas Vergängliches in sich schlösse.

2. Wie die Unwandelbarkeit der Grund ist, weßhalb Gott in sich selbst ewig ist, so ist sie auch der Grund, weßhalb Alles, was in ihm ist, ewig sein muß. Wie wir sehen, ist jede physische und moralische Wandelbarkeit von Gott ausgeschlossen, und daraus folgerten wir, daß Gott in seinem Erkennen und Wollen unveränderlich sei. Mit derselben Nothwendigkeit folgern wir, daß beides ewig sei und daß ewig, von Ewigkeit her bestehend und in Ewigkeit fortdauernd seine Rathschlüsse seien. [2])

III. Vermöge seiner Ewigkeit besitzt Gott Alles, was er besitzt, zugleich und wie in Einem Puncte. Seine innere Thätigkeit und sein Leben ist, weil unendlich vollkommen, jeden Augenblick das, was es sein kann, es ist, wie ohne Anfang und Ende, so ohne Vermehrung und Verminderung: Gott besitzt und umschließt jetzt in sich, was er von Ewigkeit her und in Ewigkeit besaß und besitzen wird. Wir würden uns sehr irren, wenn wir Gottes Ewigkeit wie eine endlose Reihe einzelner sich folgender Augenblicke oder Acte auffaßten. Die Zeit ist freilich eine Reihe aufeinander folgender Veränderungen; Gottes Ewigkeit aber schließt die Zeit oder eine Reihenfolge nothwendig aus. Die Zeit gleicht einem dahinrauschenden Strome; die Ewigkeit einem im Strome unbeweglichen Felsen oder dem ruhigen Beobachter am Ufer,

---

[1]) Ratio aeternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum. Unde quum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse aeternum. S. Thom. 1. q. 10. a. 2.

[2]) Suarez, de Deo l. 2. c. 4. n. 3.

zu dessen Füßen der Strom unaufhaltsam vorübereilt. Die Zeit umfaßt Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft: die Ewigkeit ist untheilbar und vereint Alles in Einem Puncte. Einige unserer Gedanken und Willensacte sind uns gegenwärtig, andere sind schon vergangen, noch andere zukünftig: Gottes Denken und Wollen ist ohne Aufeinanderfolge, ohne Vergangenheit und Zukunft: denselben Gedanken, den er nach unserer unvollkommnen Auffassungsweise vor Jahrtausenden dachte oder nach Jahrtausenden denken wird, denkt er auch jetzt. Wir besitzen unser Leben nie ganz: was in die Vergangenheit fällt, gehört uns jetzt nicht an, und ebensowenig das, was die Zukunft uns bringen wird; nur der gegenwärtige Augenblick ist uns eigen, und indem wir ihn fassen wollen, ist er schon entschwunden: unser Leben ist ein fliehendes Jetzt. Gott dagegen besitzt sein Leben stets ganz; die Zeit entreißt ihm nichts, sie bringt ihm nichts: sein Leben ist ein bleibendes Jetzt. „Du, o Gott", sagt der h. Augustin, [1]) „bist stets derselbe, und alles Morgige und Spätere, alles Gestrige und Frühere wirst du heute machen und hast du heute gemacht." Aber dieses unwandelbare Jetzt, obschon an und für sich gleichsam nur ein einfacher Punct, umschließt doch mehr als den längsten nur denkbaren Zeitraum, gleich wie auch die göttliche Kraft allein die Kräfte aller übrigen Wesen zusammenfaßt und übersteigt; und Gott existirt vermöge seiner Ewigkeit zugleich mit allen sich folgenden Zeiten und ist jedem Ereignisse gegenwärtig, wie der Mittelpunct eines Kreises jedem Puncte des Umkreises zugegen ist. Denn von Gott gehen alle Geschöpfe aus, von ihm werden sie stets getragen, er muß daher allen stets gegenwärtig sein, wie das ruhige Bett die eilenden Wogen des Stromes umschließt und wie die ein Gewölbe stützende Säule alle Puncte desselben Gewölbes trägt und insofern berührt.

Die Ewigkeit Gottes ist demnach kurz (nicht ausgedehnt), wenn wir sie in ihrem innern, in Einen Punct zusammenfallenden Wesen betrachten; sie ist lang in Beziehung auf die Geschöpfe, deren Dauer zusammen in jenem Einen Puncte umschlossen wird. Gott ist alt; er wird in der h. Schrift (Dan. 7, 9.) „der Alte der Tage" genannt; denn er war vor den Jahrtausenden der wirklichen, und den Millionen von Jahrtausenden der bloß denkbaren Zeit. Er ist aber auch jung und jünger als das Kind Einer Stunde; denn dieses hat schon 60 Minuten seines Lebens verloren, während Gott noch kein Augenblick entschwunden ist; stets kann der ewige Vater in Beziehung auf seinen Sohn sagen: „Heute (jetzt) habe ich dich gezeugt." Ps. 2, 7. Wollen wir das Alter eines Menschen bezeichnen, so nennen wir die

[1]) Conf. l. 1. c. 6.

Jahre, die er nicht mehr hat; wer 20 Jahre alt ist, dem hat die Alles verschlingende Zeit 20 Jahre seines Daseins entrissen. Wollen wir aber das Alter Gottes bezeichnen, so nennen wir das, was er gegenwärtig hat: wir nennen ihn ewig, und wollen damit andeuten, daß er sein endloses Leben ganz und vollkommen jeden nur denkbaren Augenblick besitzt. [1])

Vielfache Früchte können aus der Betrachtung der göttlichen Ewigkeit für uns erwachsen. Zunächst wird sie uns hinreißen zur Bewunderung und Liebe Gottes, dessen Unendlichkeit durch seine Ewigkeit gleichsam in ein neues Licht gestellt wird. Er, der Inbegriff aller Vollkommenheit, besitzt diese nicht nur ohne Anfang und Ende, sondern in jedem nur denkbaren Augenblicke ganz und vollkommen! Wie sehr werden zuweilen jene gepriesen, welchen das Leben eine lange Reihe von Jahren hindurch Glück und Freude beschied. Wie hoch stiege ihr Glück in den Augen der Weltkinder, wenn dieser ihr Zustand ohne Ende wäre! Gottes Freude an seinen unendlichen Gütern und Vollkommenheiten ist ohne Ende, wie ohne Anfang. Die Glücklichen dieser Welt besitzen ihre Güter nie ganz und vollkommen; der Genuß derselben fließt ihnen nur tropfenweise zu; denn während sie ihn fesseln wollen, hat das unaufhaltsame Rad der Zeit ihnen denselben schon entwunden, und der zukünftige Genuß ist noch nicht ihr Eigenthum. Welches Meer von Seligkeit aber genießt Gott, der seine unendlichen Güter jeden Augenblick ganz und vollkommen genießt! Freuet sich der Freund über das Glück des Freundes: wie groß muß unsere Freude über die unendliche Seligkeit Gottes sein! — Zugleich wird in uns das Verlangen nach dem Besitze Gottes rege werden. Denn dieses endlose Meer der Seligkeit ist auch unser Gut und soll unser Besitz in Ewigkeit sein. Jeden Augenblick genießen die Seligen Gott, nehmen Theil an seiner Freude, als wären sie von Ewigkeit an erschaffen worden; denn Gottes, eine ganze Ewigkeit umfassende Freude wird ihre Freude, weil der Eine Punct, in dem Gott sein ganzes Leben gleichsam vereint, ihr Besitz geworden. Und so wird ihre Freude in dreifacher Hinsicht unendlich: weil unendlich das Gut ist, das sie genießen, weil der Genuß von endloser Dauer und weil er in jedem Augenblicke ganz und vollständig ist. Wahrlich, wenn unser Herz nach einer solchen Glückseligkeit kein Verlangen trüge, dann wäre man versucht anzunehmen, daß es entweder für die Glückseligkeit überhaupt nicht er-

---

[1]) Der Begriff der göttlichen Ewigkeit wird in ausgezeichneter Weise von Boëtius († 524) erörtert. Quid sit aeternitas, consideremus; haec enim naturam nobis pariter divinam scientiamque patefecerit. Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio. Quod ex collatione temporalium clarius liquet. Nam quidquid vivit in tempore, id praesens a praeteritis in futura procedit; nihilque est in tempore constitutum, quod totum vitae suae spatium pariter possit amplecti. Sed crastinum quidem nondum apprehendit; hesternum vero jam perdidit. In hodierna quoque vita non amplius vivitis, quam in illo mobili transitorioque momento. Quod igitur temporis patitur conditionem, licet illud, sicut de mundo censuit Aristoteles, nec ceperit unquam esse nec desinat, vitaque ejus cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum jure esse credatur. Nec enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum transacta jam non habet. Quod igitur interminabilis vitae plenitudinem totam pariter comprehendit ac possidet, cui neque futuri quidquam absit, nec praeteriti fluxerit, id aeternum esse jure perhibetur; idque necesse est, et sui compos praesens sibi semper assistere, et infinitatem mobilis temporis habere praesentem. De consolatione philosophiae, l. 5. prosa 6. Migne, Pat. latin. tom. 63.

schaffen wäre, oder durchaus keinen Begriff von der ihm verheißenen hätte. — Wie gerechtfertigt ist aber auch die Furcht, jene ewige Freude zu verlieren, und zu verlieren in Ewigkeit! Kein Verlust kann verglichen werden mit dem Verluste eines unendlichen Gutes. Und warum opfert man diese endlose Freude hin? Wegen des kläglichen Genusses eines Augenblickes! Ein geringfügiges, oft niedriges und beschämendes, jedenfalls nur einen Augenblick genossenes Gut sollte vorgezogen werden einer reinen, endlosen, vollkommnen Freude in dem unendlichen Gute! Nein, man denkt nicht an die unendlichen Freuden der Ewigkeit, wenn man nach niedrigen Genüssen haschet. [1]) — Wie gleichgültig, wie verächtlich muß uns alles Zeitliche erscheinen, wenn wir es mit der Ewigkeit vergleichen! Hätte Jemand auch Jahrtausende hindurch alle Erdengüter genossen; ohne Werth ist ein solches Glück, wenn es einmal verschwunden ist. Schon der Gedanke, daß das Irdische uns dereinst enteilt, ist ein Wermuthstropfen, der sich in alle unsere Genüsse mischt. Gott selbst fände in seiner unendlichen Vollkommenheit keinen ungetrübten Genuß, wenn ihm die Aussicht auf ein dereinstiges Ende geöffnet wäre. Verachten wir demnach die Güter, welche der Zeit angehören, oder vielmehr gebrauchen wir sie so, daß sie uns eine Anweisung auf die endlosen Güter werden. Eben in der Möglichkeit, jeden flüchtigen Augenblick eine endlose Freude zu gewinnen, besteht unser Glück hienieden. Kurz sind Mühe und Kampf, ewig Preis und Gewinn! Stärken wir uns daher in Leiden und Trübsalen mit den Worten des Psalmisten: „Meines Herzens Gott und mein Theil ist Gott in Ewigkeit." Ps. 72, 26.

§. 21. Allgegenwart und Unermeßlichkeit.

Gott ist allgegenwärtig und unermeßlich.

I. Die wirkliche Allgegenwart ist eigentlich die Folge der Unermeßlichkeit; nichts desto weniger handeln wir von jener zuerst, weil sie faßlicher ist.

Gott ist in den Geschöpfen auf eine dreifache Weise: durch seine Gegenwart, durch seine Macht, durch seine Wesenheit. [2]) Durch seine Gegenwart ist

[1]) Wie schön sind nicht die Worte, mit denen der edle Lordkanzler Thomas Morus diesen Gedanken ausdrückte, als er im Begriffe stand, für seine treue Anhänglichkeit an die katholische Kirche in den Tod zu gehen. Er war in den Tower eingeschlossen und erwartete sein Todesurtheil, weil er sich weigerte, die wider die Kirchensetze eingegangene Ehe Heinrichs VIII. mit Anna Bolenn für rechtmäßig zu erklären und den König eidlich als Haupt der Kirche Englands anzuerkennen. Umsonst hatte der König den überall in größter Achtung stehenden Lordkanzler durch das Ungemach des Kerkers zu beugen, umsonst durch dessen Lieblingstochter Margaretha das Herz des Vaters zu erweichen gesucht. Morus, der auch in früheren Jahren Gott und Ewigkeit stets im Herzen getragen, täglich der h. Messe beizuwohnen pflegte und es nicht unter seiner Würde hielt, als Reichskanzler dem Priester am Altar zu dienen, hatte sich namentlich während seiner Haft vom Gedanken an das zukünftige Leben so durchdrungen, daß das gegenwärtige für ihn keinen Reiz mehr besaß. Als nun auch seine Frau unter Thränen ihn bat, dem Beispiele so Vieler, die dem Könige willfahren hatten, zu folgen und sein Leben zu retten, fragte er ruhig: „Wie lange wohl, glaubst du, habe ich noch zu leben?" Als sie antwortete: „Wenigstens noch zwanzig Jahre", erwiderte er: „Wahrhaftig, hättest du tausend Jahre gesagt, so wäre das noch etwas gewesen, und doch muß derjenige ein schlechter Kaufmann genannt werden, der Gefahr läuft, wegen tausend Jahre die ganze Ewigkeit zu verlieren!"

[2]) S. Thom. 1. q. 8. a. 3.

er in den Geschöpfen, insofern Alles, was ist und geschieht, seinem Blicke offen liegt. Durch seine Macht ist er überall, weil von ihm alle Geschöpfe Dasein und Bestand erhalten. Seiner Wesenheit nach ist er allgegenwärtig, weil er nicht nur alle Geschöpfe mit seiner Allwissenheit durchdringt und durch seine Allmacht erhält, sondern wesentlich in ihnen ebensowohl zugegen ist, wie unsere Seele im Körper wohnt. „Gott ist", sagt der h. Augustin, [1]) „ganz Auge, weil er Alles sieht; ganz Hand, weil er Alles wirkt; ganz Fuß, weil er überall zugegen ist." Nur von Allgegenwart der Wesenheit nach ist hier die Rede.

1. Sie wird ihm in der h. Schrift auf die feierlichste Weise beigelegt. „Erfülle ich nicht Himmel und Erde? spricht der Herr." Jer. 23, 24. Wenn Gott Himmel und Erde oder das ganze Weltall erfüllt, dann ist er sicherlich überall wenigstens so zugegen, wie die Luft in jedem Theile eines Zimmers. Deßhalb kann der Mensch dem allgegenwärtigen Gott nie entfliehen. „Stieg ich gen Himmel, so wärest du da, stieg' ich in die Hölle, so wärest du da. Nähm' ich mir Flügel von der Morgenröthe, und wohnt' ich am äußersten Ende des Meeres: so würde auch dahin deine Hand mich führen und deine Rechte mich halten." Ps. 138, 8—10. Der Grund, weßhalb mich Gott überall sieht, liegt nach dem Psalmisten eben darin, daß er überall mit seiner Wesenheit zugegen ist. So sagt auch der Apostel: „Gott ist nicht ferne von Jedem aus uns; denn in ihm leben wir, bewegen uns und sind wir." Apost. 17, 27. 28. Nicht bloß durch seine Kraft und Wirksamkeit ist Gott uns gegenwärtig; denn obschon auch die Sonne die Erdscholle erwärmt, so sagen wir doch nicht, sie sei in der Erde. Wie die Sonne fern ist von der Erde, so wäre auch Gott fern von uns, wenn einzig seine Wirksamkeit zu uns herüberreichte.

2. Daß Gott in allen Dingen zugegen ist, schließen wir aus seiner Wirksamkeit. Gott kann nur da wirken, wo er mit seiner Wesenheit selbst zugegen ist. Denn da er durchaus einfach und folglich seine Thätigkeit die göttliche Wesenheit oder Substanz selbst ist, so ist diese da zugegen, wo sie wirkt. Der Mensch mag auch dort, wo er nicht mit seiner Wesenheit zugegen ist, irgend eine Wirkung hervorbringen; das geschieht nur in Folge jener Unvollkommenheit, wodurch in ihm Wesenheit und Kraft unterschieden sind. Da nun Gott, dessen Kraft und Wirksamkeit von seiner Wesenheit nicht verschieden ist, in uns und in allen Geschöpfen wirkt, so ist er auch überall zugegen. In diesem Sinne sagt der h. Augustin: [2]) „Ich wäre nicht, wenn du (o Gott!) nicht wärest." Denn wo wir sind, da muß auch Gott sein, um uns das Leben zu geben und zu erhalten.

II. Gott ist unermeßlich d. h. er ist so beschaffen, daß er nicht nur Allem, was erschaffen ist, nothwendig zugegen ist, sondern auch

[1]) Ep. 30. — [2]) Confess. l. 1. c. 2.

Allem, was sein könnte, zugegen sein würde. Unermeßlichkeit ist Unbeschränkbarkeit in Beziehung auf den Raum, wie Unendlichkeit Unbeschränktheit bezüglich des Sinns oder der Vollkommenheit ist.

1. Salomon spricht: „Wenn der Himmel und die Himmel der Himmel ihn nicht fassen können, was bin ich, daß ich ihm ein Haus bauen könnte?" 2. Paral. 2, 6. Hier ist die Rede von der Weise zu sein, die Gott eigen ist. Diese nun besteht darin, daß seine Gegenwart nicht auf die erschaffenen Dinge beschränkt ist, sondern weit über sie hinausreicht, so daß Gott auch andere Welten, wenn sie erschaffen würden, mit seiner Gegenwart erfüllte, wie er diese erfüllt. Diese Gott wesentliche Eigenschaft ist eben die Unermeßlichkeit. Vergl. 3. Kön. 8, 24.

2. Unermeßlichkeit wird Gott auch in den Glaubensbekenntnissen beigelegt. Nach dem Symbolum des h. Athanasius ist „unermeßlich der Vater, unermeßlich der Sohn ꝛc." Dieselbe Eigenschaft spricht ihm das 4. Concil vom Lateran zu.

3. Auch diese Wahrheit ergibt sich aus dem Begriffe Gottes selbst. a. Gewiß ist die Fähigkeit, an jedem Orte zu existiren, eine Vollkommenheit. Denn von zwei Wesen, von denen das eine an einen bestimmten Ort gebunden, das andere fähig ist, an jedem Orte gegenwärtig zu sein, werden wir letzterm unbezweifelt den Vorzug geben. Folglich kann Gott als dem vollkommensten Wesen jene Fähigkeit nicht abgehen. Liegt aber in seinem Wesen genannte Fähigkeit, so geht sie auch in die Wirklichkeit über, wie denn überhaupt eine bloße Fähigkeit im Wesen Gottes nicht denkbar ist. — b. Gott ist ferner in jeder Hinsicht unendlich und unbeschränkt. Wäre er aber an irgend einen Ort gebunden, so ginge ihm die Unendlichkeit eben in dieser Beziehung ab. c. Zudem kann Gott als der Allmächtige an jedem nur denkbaren Orte wirken. Die Wirksamkeit aber setzt, wie schon bemerkt, seine Gegenwart voraus. Folglich ist Gott überall: er ist unermeßlich d. h. von Natur aus so beschaffen, daß er jedem Wesen, das er in's Dasein rufen wird, wesentlich zugegen sein muß.

Gott wäre unermeßlich, auch wenn kein Wesen erschaffen worden wäre, mithin kein wirklicher Ort bestände. Denn der Ort ist nichts, als ein Punct im Raume, d. h. in jener Ausdehnung, in welcher verschiedene Körper neben einander existiren können. Allgegenwärtig aber kann Gott nur in der Voraussetzung einer wirklichen Welt oder wirklicher Körper genannt werden. So wäre ihm die Allmacht sicher auch dann, wenn er die Welt nicht erschaffen hätte, eigen gewesen. Allein wie die Allmacht, so trat die Unermeßlichkeit nur im Augenblicke der Erschaffung gleichsam äußerlich hervor.

Wenn es nun heißt, kraft der Unermeßlichkeit existire Gott in den

Geschöpfen und müsse Allem, was Dasein hat, wesentlich zugegen sein, so dürfen wir uns sein Wesen nicht als ausgedehnt denken, etwa wie die Luft, auch nicht als an irgend einen Ort gebunden, von dem es umschlossen und eingeengt würde, etwa wie die menschliche Seele, welche, wenn sie auch in jedem Theile des Körpers ganz und ungetheilt existirt, über denselben doch mit ihrem Wesen nicht hinausreicht. Gott existirt ganz und ungetheilt in jedem Orte, ungetheilt und ganz in jedem Theile des Geschöpfes und wird von keinem umschlossen. „Gott ist im Raume", sagt der h. Augustin [1]), „nicht so ausgebreitet, daß er in der Hälfte der Welt halb, und in der andern Hälfte wieder halb wäre, und so in der ganzen Welt ganz; sondern er ist im Himmel ganz und auf der Erde ganz; er ist von keinem Orte umschlossen, sondern in sich selbst überall ganz."

Auch außerhalb der Welt existirt Gott, aber nicht so, wie in der Welt. Hier existirt er in einem wirklichen Orte oder in den Geschöpfen; außerhalb der Welt existirt er so, wie er vor der Erschaffung irgend eines Wesens existirte, nämlich in sich selbst. So lange die Geschöpfe nicht waren, konnten sie auch von der Gegenwart Gottes nicht durchdrungen werden. „Vor der Welt", sagt Tertullian, [2]) „war Gott allein; er war sich die Welt, der Ort und Alles." Daher singt die Kirche vom menschgewordenen Sohne: „Der, welchen das Weltall nicht umfaßt, schloß sich in deinen (Marias) Schooß." Um uns diese Wahrheit einigermaßen zu veranschaulichen, vergleicht der h. Augustin [3]) Gott mit einem endlosen Meere, die Welt mit einem in dasselbe getauchten Schwamme. Wie nun das Meer den Schwamm durchdringt und sich zugleich fast endlos über ihn hinauserstreckt, so existirt Gott in der Welt, ohne von ihr umschlossen zu werden. Aus dem früher Gesagten geht jedoch schon hervor, daß wir uns Gott nicht gleich dem Meere ausgedehnt denken dürfen.

Wir hätten zu sinnliche Begriffe, wollten wir uns einbilden, Gott werde, wenn er an jedem, auch dem verächtlichsten Orte existire, verunreinigt und herabgewürdigt. Konnte Gott die verschiedenartigsten Dinge erschaffen: warum dürfte er in ihnen nicht auch existiren? Uebrigens ist das Wesen Gottes, weil unkörperlich und geistig, nicht von der Art, daß es verunreinigt werden könnte. Wer wollte behaupten, der Sonnenstrahl werde verunreinigt durch die Gegenstände, die er erleuchtet? — Auch ist die Gegenwart Gottes in den Geschöpfen nicht von der Art, daß er mit ihnen gleichsam vermischt würde; obschon in ihnen existirend, ist er doch von ihnen gesondert, weil die Art des

[1]) Ep. 187. al. 57. ad Dardan. c. 4. — [2]) Adv. Prax. c. 5. — [3]) Confess. l. 7. c. 5.

göttlichen Daseins eine unendlich höhere ist, als die des Daseins der Geschöpfe; und deßhalb können wir sagen, Gott sei den Geschöpfen unendlich nahe, weil er ihr innerstes Wesen ganz durchdringt; unendlich fern, weil er von ihnen nicht berührt, mit ihnen nicht vermischt wird.

Obwohl Gott überall wesentlich gegenwärtig ist, so sagen wir doch nach dem Vorgange der h. Schrift mit Recht, er sei an einigen Orten *besonders* zugegen, insofern er daselbst besondere *Wirkungen* hervorbringt und folglich seine Gegenwart auf besondere Weise *kundgibt*. Gott ist besonders im *Himmel*, weil er daselbst den Engeln und Seligen seine Herrlichkeit offenbart; er ist auf besondere Weise in den *Gerechten*, die er mit der heiligmachenden Gnade ausrüstet und zum besondern Gegenstande seiner *Liebe* macht; er ist auf besondere Weise in unsern *Kirchen* (auch abgesehen von der leiblichen Gegenwart Christi im heil. Sacramente), weil er daselbst auf besondere Weise seine Gnaden spendet.

Welche Quelle *frommer Betrachtungen* wird uns in der Lehre von der Allgegenwart Gottes geöffnet! Gott ist auf die innigste Weise in uns und allen Geschöpfen zugegen: „in ihm leben wir, bewegen uns und sind wir.“ Apstg. 17, 28. In uns ist er, indem er uns durchdringt; um uns ist er, indem er jedes Theilchen der Luft durchdringt. Wir sollen uns daher gewöhnen, Gott in uns und jedem Dinge zu sehen, nicht nur, wie er in uns und allen Geschöpfen wirkt, sondern auch wesentlich wohnt. Die sichtbaren Dinge sind gleichsam nur ein Schleier, hinter dem sich Gott verbirgt. Lüften wir im Geiste des Glaubens diesen Schleier, und der unendliche Gott mit allen seinen Gütern steht vor unserer Seele. Jedes Geschöpf ist ein Tempel, in welchem der Unendliche wohnt. Oeffne der Glaube uns den Eingang dieses oft unscheinbaren Tempels, und die göttliche Herrlichkeit umstrahlt unsern Blick. — Umgekehrt betrachten wir auch die Dinge, wie sie in Gott sind. Er ist gleichsam das weite Meer, das uns und die Geschöpfe gleich einem Schwamme tränkt und umgibt; er ist das überall hin verbreitete Sonnenlicht, das jedes einzelne Geschöpf wie einen hellen Krystall durchglänzt und überdieß in den endlosen Räumen sich ausbreitet. Wir und alle Geschöpfe befinden uns in Gott wie in einem Tempel. Erleuchte wiederum der Glaube den Blick unseres Geistes, und dieses Tempels unendliche Pracht, vor welcher der Sterne Glanz erbleicht, tritt uns überall entgegen. Doch einstweilen ist unser Auge noch zu schwach, um den vollen Glanz dieses Lichtes zu ertragen; wie die Sonne sich fern hält von der Erde, um ihre Bewohner nicht zu versengen, so stellt Gott zwischen sich und uns die sichtbare Welt als eine Scheidewand auf, um uns durch seine unendliche Pracht nicht zu erdrücken. Und wie der vom Berge herabsteigende Moses sein strahlendes Antlitz umhüllen mußte, weil die Kinder Israels seinen Anblick nicht zu ertragen vermochten, so bedeckt sich Gott mit der Hülle der Geschöpfe, damit wir durch seinen Glanz nicht behindert werden. — Welche *Freude* muß unser Herz durchbeben bei dem Gedanken, daß dereinst jede Scheidewand wird durchbrochen, jeder Schleier wird entfernt werden! Mit klarem Blicke werden wir eine ganze Ewigkeit hindurch jene Pracht schauen! — Welche *Zuversicht* muß uns auch jetzt schon in allen Gefahren und Bedrängnissen aufrecht halten! Ich trage Gott in mir, den Inbegriff aller Güter! Er, der Starke, umgibt mich wie eine Mauer von allen Seiten: wer

kann mir schaden? [1]) — Zugleich soll große Ehrfurcht vor dem Heiligen, der uns so nahe ist, alle unsere Schritte begleiten. Wer würde es wagen, Gott in seinem Tempel zu beleidigen! Wer möchte in Gegenwart des Richters die Gesetze frech übertreten! Vielmehr wollen wir uns gewöhnen, in unsern Gedanken uns oft mit demjenigen zu unterhalten, der uns stets durchdringt und umgibt, und dahin streben, daß Gott nicht bloß wie in jedem Geschöpfe, sondern auch auf besondere Weise, wie in den Heiligen und Gerechten, in uns wohne. [2])

IV. Abschnitt. Eigenschaften des göttlichen Erkennens.

§. 22. Allwissenheit und Weisheit.

a. Gott ist allwissend.

Er erkennt vollkommen Alles, was nur irgendwie erkennbar ist. a. „Siehe Herr, du weißt Alles, das Neue und das Alte. Wunderbar kommt mir vor dein Wissen; gar hoch ist es, ich kann es nicht erreichen." Ps. 138, 5. 6. Auch der Apostel ruft aus: „O Tiefe des Reichthums der Weisheit und Erkenntniß Gottes!" Röm. 11, 33. — b. Ohne Zweifel ist das Erkennen eine Vollkommenheit, wie denn die mit Erkenntnißvermögen ausgerüsteten Geschöpfe ungleich höher stehen, als die übrigen. Folglich kann Gott auch diese Vollkommenheit nicht fehlen. — c. Und wie könnte in dem Erschaffenen irgend eine Vollkommenheit sein, die dem Schöpfer als der Quelle alles Guten abginge! „Der das Auge gebildet, sollte er nicht sehen?" Ps. 94, 9. Deßhalb ist auch das Auge Sinnbild des göttlichen Schauens, der Allwissenheit.

Nicht nur durch den Umfang des Erkannten, sondern auch durch die Art und Weise des Erkennens ist Gottes Wissen von dem unsrigen verschieden, und beide Beziehungen müssen wir ins Auge fassen, um uns einen entsprechenden Begriff desselben zu bilden.

---

[1]) Das wollte der h. Märtyrer Quirinus andeuten, welcher dem Präses Maximus auf die Bemerkung, daß die Gesetze des Kaisers, der göttliche Ehre verlange, überall den Schuldigen erreichen könnten, die Antwort gab: „Der Herr, den wir verehren, ist selbst immer bei uns und kann uns überall zu Hülfe kommen. Als ich ergriffen wurde, war er bei mir, und jetzt ist er bei mir, indem er mich stärkt und aus meinem Munde redet . . . Der Gott, dem ich diene, ist im Himmel und auf der Erde und im Meere. Er ist an jedem Orte, höher als Alles, weil er Alles in sich umschließt. Denn Alles ist durch ihn geworden und durch ihn besteht Alles." Des Märtyrers Glaube wurde nicht zu Schanden; denn als man ihn mit einem Steine belastet in einen Fluß geworfen, wurde er wunderbarer Weise über dem Wasser getragen, bis er durch Gebet die Gnade erlangte, in den Wellen den Tod zu finden. Ruinart, acta Mart.

[2]) Der h. Franz von Sales hatte ein so lebhaftes Gefühl der Gegenwart Gottes, daß er, mochte er allein oder in Gesellschaft sein, aus Ehrfurcht gegen Gott stets eine durchaus würdige und sittsame Haltung bewahrte. Er pflegte zu sagen, in der Gegenwart von Fürsten oder Königen fühle er durchaus keinen Zwang, weil er gewohnt sei, sich in der Gegenwart eines größern Königs zu finden, der ihm überall Ehrfurcht einflöße.

I. Betrachten wir zunächst das göttliche Erkennen an und für sich oder den Act des Erkennens. — 1. Gott erkennt Alles auf die vollkommenste Weise. Denn er besitzt alle guten Eigenschaften, mithin auch die Erkenntniß, im höchsten Grade, und alles nur irgendwie Unvollkommene wird von ihm ausgeschlossen. „Die Augen Gottes sind viel heller als die Sonne." Sir. 23, 28. Gleicht unser Erkennen dem Scheine des Glimmerwurmes im Dunkel der Nacht, so gleicht das göttliche dem Strahlenglanze der Mittagssonne. Wir kennen zunächst nur die äußere Erscheinung eines Gegenstandes, und vermögen nicht durch die Schale zum Kern völlig vorzudringen. Vor Gottes Auge ist auch das Innerste aufgedeckt. Ja sein unendlicher Verstand ist mit jedem Wesen so beschäftigt, als hätte er nur an dieses zu denken; er weilt sogar innerhalb des Gegenstandes, den er durchforscht. Denn da Gottes Erkennen seine Wesenheit ist, diese aber allgegenwärtig ist, so ist auch sein Verstand an jedem Orte und in jedem Geschöpfe. — Unsere Gedanken gleichen oft dem trügerischen Irrlichte der Nacht und dem Traumgebilde eines Schlafenden; noch öfter müssen wir mit bloßen Muthmaßungen uns begnügen. Von Gott ist jeder Irrthum, jedes Schwanken, jedes bloße Muthmaßen noch ferner, als der Himmel von der Erde.

2. Gott erkennt Alles von Ewigkeit her. Denn kraft seiner Unveränderlichkeit kann er nicht im Laufe der Zeit neuen Zuwachs erhalten, und kraft der unendlichen Vollkommenheit seines Verstandes mußte er alles nur irgendwie Erkennbare von jeher erkennen. Je schärfer das Auge ist, desto weiter verfolgt es einen entschwindenden, und in desto größerer Ferne erreicht es einen sich nahenden Gegenstand, etwa ein heransegelndes Fahrzeug. Gottes Sehkraft ist unendlich, und mithin ruhet sein Blick unausgesetzt auf Allem, was der an seiner Ewigkeit vorbeirauschende Strom der Zeit jemals vorbeigeführt hat und vorbeiführen wird. Wie von Ewigkeit her die Wahrheit bestand, daß dieses oder jenes eintreffen würde, so mußte es dem Auge Gottes, dem keine Wahrheit entgehen kann, von Ewigkeit her bekannt sein.

3. Gott erkennt Alles durch einen einzigen Act. Uns nöthigt die Schwäche unseres Verstandes, wiederholte Anstrengungen zu machen, so oft wir verschiedene Gegenstände überschauen wollen. Während der eine unsere Aufmerksamkeit beschäftigt, ist unser Verstand so in Anspruch genommen, daß seine Thätigkeit für einen andern nicht mehr ausreicht. Der Act des göttlichen Erkennens aber ist unendlich und reicht deßhalb durchaus hin, um auch noch so viele Gegenstände zu umfassen. Er gleicht gewissermaßen der Sonne, deren Licht ebensowohl hinreicht, Millionen von Gegenständen als wenige zu bescheinen. Wie

könnte auch Gott, um einen neuen Gegenstand zu erkennen, einen neuen Act hervorbringen, da sein Wesen ein reines Sein, eine vollendete Thätigkeit ist und die Möglichkeit, noch mehr in Thätigkeit überzugehen, ausschließt! Wie könnten verschiedene Acte in dem sein, dessen einfaches Wesen durchaus keine Zusammensetzung zuläßt! Und dieser Eine Act ist ununterbrochen derselbe. Nehmen wir uns vor, eine Zeitlang an den Schöpfer zu denken, so wird unser Geist nur zu bald zerstreut und unser Gedanke durch eine andere Vorstellung unterbrochen. Gott aber denkt von Ewigkeit her unausgesetzt an jedes seiner Geschöpfe und hat mich und Jeden von uns beständig vor Augen.

4. Gott erkennet Alles mit Einem Male und zugleich. Wir müssen, um mit unserm Verstande bis zu einem gewissen Ziele vorzudringen, mehrere Versuche anstellen, mehrere Begriffe zu Hülfe nehmen: wir schließen und überlegen. Gott aber durchdringt mit seinem unendlich vollkommenen Acte Alles zugleich. Denn für einen unendlich scharfen Blick gibt es kein Hinderniß, und für ein Auge, welches das Licht selber ist, keine Finsterniß. Der Eine göttliche Gedanke umfaßt unendlich mehr, als jede nur denkbare Reihe von Schlüssen.

5. Gott empfängt seine Kenntniß nicht von Außen, aus den Geschöpfen, sondern aus sich selbst. Die Thätigkeit unsers Verstandes ist einigermaßen ähnlich der des Auges. Von Außen dringt das Licht in unser Auge, und die Gegenstände werden ihm sichtbar, insofern sie ihre Lichtstrahlen ihm zusenden. Auch das Auge unsers Verstandes empfängt die Strahlen der in den Geschöpfen liegenden Wahrheit; unser Verstand ist ein Spiegel, in dem die äußern Gegenstände widerstrahlen. Folglich befindet er sich ihnen gegenüber in einer gewissen Abhängigkeit; er wird von ihnen vervollkommnet, weil er von ihnen gleichsam den Stoff seiner Gedanken empfängt. Gott aber, in jeder Beziehung das durch sich vollkommene Wesen, kann von den Geschöpfen keinen Grad der Vervollkommnung empfangen. Und wie bedürfte sein Auge des aus den Geschöpfen quellenden Lichtstrahls, da es das Licht selbst, und alle in den Geschöpfen liegende Wahrheit nur eine Mittheilung der Urwahrheit oder Gottes ist! Gott bedarf also des aus den Geschöpfen strahlenden Lichtes der Wahrheit ebensowenig, als die Sonne des Lichtes der Gegenstände bedarf, um sie zu bescheinen oder gleichsam mit ihrem Auge zu erreichen. Was Gott außer sich erkennt, ist zwar das Ziel oder der Gegenstand, nicht aber die theilweise Ursache seiner Kenntniß.

II. Bezeichnen wir nun etwas näher die Gegenstände des Einen und ungetheilten göttlichen Erkennens. — 1. Gott erkennt vollkommen sich selbst. „Der Geist erforscht Alles, auch die Tiefen der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, als nur

der Geist des Menschen, der in ihm selbst ist? So auch erkennet Keiner, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes." 1. Cor. 2, 10. 11. Gleichwie der Geist des Menschen, so ist auch der Geist Gottes seiner Gedanken und seiner Rathschläge sich bewußt. Gottes Gedanken und Rathschlüsse aber sind seine Wesenheit selbst, da er das einfachste Wesen ist. Folglich erkennt Gott seine geheimsten Gedanken wie seine Wesenheit. — Gottes Wissen aber ist unendlich vollkommen; folglich kennt er seine Wesenheit auf die vollkommenste Weise und in jeder Beziehung. Wie könnte auch einem unendlichen Acte des Erkennens irgend etwas entzogen werden? Obwohl nun die Wesenheit Gottes unendlich ist, so wird sie doch in ihrem ganzen Umfange vollkommen von Gott erkannt, weil ein unendlicher Act zur Erfassung eines unendlichen Gegenstandes hinreicht.

2. Gott erkennt alles Mögliche. „Denn Gott, dem Herrn, sind alle Dinge bekannt gewesen, ehedenn er sie schuf." Sir. 23, 29. Wie hätte er irgend ein Wesen erschaffen wollen, ohne es zuvor zu kennen? Wir dürfen doch sicher nicht annehmen, er habe blind und auf das Gerathewohl die Welt aus dem Nichts hervorgerufen. — Ebenso erkennt Gott auch das bloß Mögliche, d. h. das, was sein könnte, aber niemals sein wird. a. Denn Manches, das nicht ist, könnte durch Gottes Allmacht das Dasein erhalten. Warum könnte er nicht eine zweite Erde oder eine zweite Welt erschaffen, oder die jetzt bestehende vernichten und statt ihrer eine andere ins Dasein rufen? Um aber diese zweite bloß mögliche Welt zu erschaffen, muß er sie kennen. — b. Sicher kennt Gott sich selbst und seine Allmacht auf das Vollkommenste. Diese aber kann er nicht vollkommen kennen ohne die Kenntniß von dem, was durch sie bewirkt werden könnte. Folglich kennt Gott das ganze endlose Reich der Möglichkeiten.

Gott erkennet die bloß möglichen Wesen auch im Einzelnen, d. h. mit jenen Eigenthümlichkeiten, die sie in der Wirklichkeit haben würden. Denn vor seinem Blicke schwebt alles Mögliche so, wie es in der Wirklichkeit sein würde. Wenn aber die bloß möglichen Wesen erschaffen würden, dann würden sie ein bestimmtes Dasein haben und von jedem Wesen derselben Gattung unterschieden sein. Folglich erblickt die göttliche Allwissenheit auch alle möglichen Wesen mit diesem ihren bestimmten, eigenthümlichen und gesonderten Dasein, das sie in der Wirklichkeit haben würden. Und in der That wäre das göttliche Wissen nicht vollkommen, wenn es die möglichen Wesen nicht unter jeder Rücksicht erfaßte, unter der sie kennbar sind. Zwei Wesen derselben Gattung und mit denselben Merkmalen aber sind, wenn sie das Dasein empfangen, immer doch von einander unterschieden und besitzen daher eine eigenthümliche Erkennbarkeit. Folglich sind sie auch als

solche, als Einzelwesen, Gegenstand des göttlichen Wissens. Und muß sich nicht die göttliche Allwissenheit auf alles das beziehen, was durch die Allmacht hervorgebracht werden kann? Diese aber erschafft Einzelwesen oder Dinge mit ihrem eigenthümlichen Dasein. Folglich werden auch solche von Gott erkannt, wenn sie auch nicht das Dasein empfangen. Deßhalb sagt die h. Schrift: „(Gott) ruft dem, was nicht ist, als wenn es schon wäre." Röm. 4, 17. Benennt er das Einzelne, bevor es Dasein hat, so kennt er auch dessen Wesen als ein einzelnes.

Weil aber Gott das Mögliche in seiner Wesenheit selbst erkennt, so kann von einer Zusammensetzung in seinem Verstande keine Rede sein. Sein Verstand ist so einfach wie seine Wesenheit, weil diese als das Urbild und die Wurzel alles Möglichen oder Denkbaren Alles umschließt und abspiegelt. Wenn ich mir z. B., um ein unvollkommenes Gleichniß zu gebrauchen, eine größere Münzsorte, etwa ein Goldstück, vorstelle, so umfasse ich in meinem Geiste die kleinern in jener größern enthaltenen, ohne daß doch der Gegenstand meiner Vorstellung seine Einheit verliert.

3. Gott erkennt alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige, auch das, was vom freien Willen des Geschöpfes ausgeht. — a. „Es ist kein Geschöpf vor ihm verborgen, sondern Alles ist nackt und offenbar vor den Augen dessen, bei dem wir Rechenschaft zu geben haben." Hebr. 4, 13. Dieser allgemeine Ausspruch bezieht sich wenigstens auf alles Gegenwärtige und Vergangene. Von der Zukunft bezeugt die h. Schrift ausdrücklich: „Gott, dem Herrn, sind alle Dinge bekannt gewesen, ehedenn er sie schuf." Sir. 23, 29. Auch die freien Handlungen des Menschen sieht Gott vorher. „Du merktest", sagt der Psalmist (138, 3. 4.), „meine Gedanken von ferne: mein Gehen und mein Ruhen erforschtest du, und alle meine Wege sahest du vor." Deßhalb schreibt auch der Evangelist: „Jesus wußte vom Anfange, welche diejenigen wären, die nicht glaubten, und wer ihn verrathen würde." Joh. 6, 65. Der Verrath des Judas sowohl als der Unglaube Vieler war, wenngleich eine Frucht der menschlichen Freiheit, vom Anbeginn dem Sohne Gottes bekannt. Sah Gott diese Handlungen vorher, so folgt, daß er alle vorhersieht; denn derselbe Grund spricht für die Vorhersehung aller ohne Ausnahme. Als fernere Beweise können angeführt werden die Weissagungen Christi und der Propheten. Sie bezogen sich großentheils auf die freie Zukunft, die dem Propheten von Gott aufgeschlossen und folglich mit Sicherheit von ihm erkannt wurde. — b. Und wirklich wäre Gottes Wissen nicht unendlich, wenn es nicht alles Vergangene, Gegenwärtige und Zukünftige umfaßte. Denn Alles, was ist, war und sein wird, ist eine bestimmte Wahrheit und folglich Gegenstand der Erkenntniß. Daß Judas den Heiland verrathen würde, war eine ausgemachte Wahrheit auch vor dem Verrathe; folglich konnte es dem unendlichen Verstande

nicht verborgen sein. Mit Recht schreibt daher der h. Augustin [1]): „Bekennen, daß ein Gott sei, und läugnen, daß er die Zukunft vorhersehe, ist der offenbarste Unsinn . . . Wer alles Zukünftige nicht vorher weiß, der ist sicher nicht Gott."

Ist auch die freie Zukunft jedem erschaffenen Verstande so verschlossen als wenn sie gar nicht wäre; Gottes Auge durchschaut sie, weil sie etwas Erkennbares ist, weil er das einstige Werk seiner Hände, nämlich das frei wirkende Wesen, in allen seinen Beziehungen und Lagen vollkommen kennt, weil er bei sich beschließt, was er fördern, hindern und zulassen wird. Und so ergibt sich auch, wie das untrügliche Vorherwissen Gottes den menschlichen Handlungen die Freiheit nicht benimmt. Gott sieht nämlich die Handlung so, wie sie sein wird, folglich als eine freie in der Voraussetzung, daß sie frei ist. Die freie Handlung geschieht nicht deßhalb, weil Gott sie voraussieht, sondern er sieht sie voraus, weil sie statthaben wird. So kann es auch geschehen, daß wir den Ausgang eines auf der Bühne eben gespielten Stückes schon kennen und voraussehen; wer wird behaupten, der Ausgang sei deßhalb ein solcher, weil wir ihn vorausgesehen haben? [2])

4. Gott erkennt auch unfehlbar das bedingt Zukünftige, d. h. das, was geschehen würde, wenn diese oder jene Bedingung eintreten würde oder eingetreten wäre. Es ist hier namentlich die Rede von freien Handlungen, die der Mensch in dieser und jener Lage, unter diesem und jenem Einflusse verrichten würde. a. Den undankbaren Städten Corozain und Bethsaida macht Christus den Vorwurf: „Wehe dir, Corozain! Wehe dir, Bethsaida! Denn wenn zu Tyrus und Sidon die Wunder geschehen wären, die bei euch geschehen sind, so würden sie längst im Sack und in der Asche Buße gethan haben." Matth. 11, 21. Daß Tyrus und Sidon beim Anblicke der Wunder Jesu und unter demselben Gnadenbeistande, der den Juden verliehen war, sich bekehrt haben würden, wird nicht als eine bloße Möglichkeit, sondern als Thatsache hingestellt. Folglich kennt der, welcher eine solche vom freien Willen des Menschen abhangende Thatsache vorhersieht, das bedingt Zukünftige. Sicher wird hier vom Heilande nicht eine bloße Muthmaßung ausgesprochen; denn wer etwas auf die bloße Wahrscheinlichkeit hin bestimmt vorhersagt, kann sich, da auch das Gegentheil seiner Vermuthung eintreffen könnte, irren; in Gott aber ist nicht einmal die Möglichkeit eines Irrthums denkbar. Folglich weiß er unfehlbar,

[1]) De civ. l. 5. c. 9.

[2]) Wilhelm Vorrilon erzählt von dem gelehrten Duns Scotus († zu Cöln 1308) folgenden Zug. Auf einer Reise in England begegnete er einem mit Säen beschäftigten Bauer, an den er einige Worte religiöser Mahnung richtete. Wozu mahnst du mich? sagte der Bauer; wenn Gott vorausgesehen hat, daß ich selig werde, so werde ich es unfehlbar, ich mag Gutes oder Böses thun; hat er aber meine Verdammniß vorausgesehen, so kann mich nichts von derselben erretten. Scotus erwiderte: Wenn das Wissen Gottes, wie du meinst, Alles unabänderlich nothwendig macht, wozu säest du? Hat Gott vorausgesehen, daß hier Getreide wachsen wird, so wird es wachsen, du magst säen oder nicht säen; und so umgekehrt; also ist deine Arbeit vergeblich. — Kirchenlexicon von Wetzer. Art. Duns Scotus.

was unter dieser oder jener Bedingung eintreten würde. Heißt es bald darauf: „Wenn zu Sodoma die Wunder geschehen wären, die in dir (Capharnaum) geschehen sind, so würde es vielleicht geblieben sein bis auf den heutigen Tag“: dann soll nicht eine Vermuthung ausgesprochen werden, sondern der Heiland schließt sich nur der menschlichen Ausdrucksweise an, wie dort geschieht, wo es heißt: „Wenn der Feind fällt, freue dich nicht, damit es nicht vielleicht der Herr sehe.“ Sir. 24, 17. 18. — b. Diese Lehre setzt der h. Augustin [1]) voraus, wenn er sagt: „Wessen sich Gott erbarmt, den ruft er so, wie er es ihm für angemessen hält, damit er den Rufenden nicht verachte.“ Gott sieht, bevor er, noch unserer Weise zu reden, dem Menschen ein Maß oder eine Art von Gnaden bestimmt, schon voraus, mit welchen Gnaden er mitwirken, welche er verschmähen wird; folglich kennt er das bedingt Zukünftige. — c. Und in der That kann eine solche Kenntniß Gott nicht abgehen, weil sie an und für sich eine Vollkommenheit ist. Denn ein Verstand, der nicht nur das Mögliche und Wirkliche, sondern auch, was ein frei wirkendes Wesen unter einer gewissen Bedingung thun oder lassen würde, mit voller Gewißheit kennt, ist vollkommener als ein anderer ohne genannte Kenntniß. Folglich muß Gottes unendlicher Verstand eine solche Kenntniß durchaus besitzen. Ferner muß offenbar ein unendlicher Verstand jede Wahrheit erkennen. Daß aber ein Mensch in diesen und jenen Verhältnissen und mit dieser oder jener Gnade sich bekehren oder nicht bekehren werde, ist eine ausgemachte und entschiedene Wahrheit. Denn die Frage: wird er sich bekehren? muß an und für sich entschieden bejaht oder verneint werden. Folglich muß diese Wahrheit Gott bekannt sein. Nicht in dem Beschlusse allein, diese oder jene Gnade zu geben, sieht Gott die Mitwirkung oder die Handlung des Menschen vorher; denn auch die reichlichste Gnade benimmt uns die Freiheit nicht, und mithin bleibt dem Menschen immer die Möglichkeit, ihr zu widerstehen. Wüßte Gott nicht, wozu der Mensch kraft seiner Freiheit in dieser oder jener Lage sich entschließen würde, so wäre sein Vorherwissen stets dem Irrthum ausgesetzt.

Nun begreifen wir auch, wie Gott alle Dinge in sich selbst als deren Ursache erkennt. Er ist nämlich die bewirkende oder aber die zulassende Ursache von Allem. Alle möglichen Dinge erkennt er in seiner Wesenheit, und wenn der Wille, sie in's Dasein zu rufen, hinzutritt, erblickt er sie auch in der Wirklichkeit, indem sein unendlich scharfes Auge zugleich bis zu jenem Zustande vordringt, den sie in der Wirklichkeit haben werden; er sieht sie mithin so, wie sie an und für sich beschaffen und erkennbar sind. Indem er nun die Natur jedes wirklichen Wesens an und für sich und in jeder ihrer Beziehungen und alles auf

[1]) Ad Simplician. l. 1. q. 2.

das Wesen Bezügliche vollkommen und allseitig durchschaut, erkennt er auch, was es in dieser oder jener Lage, mit diesem oder jedem Beistande thun oder unterlassen wird. Ist er entschlossen, diese oder jene Lage herbeizuführen oder eintreten zu lassen, so weiß er auch, wozu sich das Wesen, selbst und mit freier Wahl, bestimmen wird. [1])

Gott sieht mich! Wie mächtig soll mich diese Wahrheit vom Bösen abschrecken! Das Auge des Unendlichen, des Herren Himmels und der Erde, ist über mir geöffnet. Würde ich mich schämen, vor den Augen des letzten der Menschen eine entehrende Handlung zu begehen: wie sollte ich das Auge Gottes nicht scheuen! Gott sieht mich, d. h. er ist Zeuge aller meiner Handlungen, aller meiner Worte, aller meiner Wünsche und Gedanken. Mag ich vor der Welt den äußern Schein zu retten wissen: Gott kann ich die Kenntniß meiner Sünden nicht entziehen. Mag ich über den Beweggrund meiner Handlungen mich selbst zu täuschen suchen: Gottes hellsehender Blick durchdringt die geheimsten Winkel meines Herzens. Gott sieht mich jeden Augenblick, nicht nur bei Tage, sondern auch im Dunkel der Nacht. Wenn schon das Tageslicht dem Sünder bei gewissen Handlungen lästig wird: wie kann er den Blick Gottes ertragen, dessen Augen heller sind als die Sonne? Gott sieht mich, und über alle meine Handlungen, Worte und Gedanken muß ich ihm dereinst Rechenschaft ablegen: er sieht mich als mein Richter. Fürchte ich nicht, er könnte das Schwert seiner Gerechtigkeit schon jetzt gegen mich zücken, wenn ich selbst vor seinem Antlitze die Sünde zu begehen mich nicht scheue? [2]) — Gott sieht mich! Dieser Gedanke soll mich auch zum Guten antreiben. Wird doch ein Diener durch die Nähe des Herrn, und ein Krieger durch den Blick des Feldherrn zur Erfüllung seiner Pflicht vorzüglich angeregt. Mag die Welt meine Absichten verkennen und mißdeuten: ist Gott der Zeuge meiner Unschuld, was kümmert mich dann das Urtheil der Menschen! Gott sieht mich in der verborgenen Kammer, wo ich ihm meine Gebete darbringe, in der armen Hütte, wenn ich einem Kranken Linderung spende. Er sieht meine Kämpfe, er zählt meine Thränen, er sammelt sie, um sie in Perlen für meine einstige Siegeskrone zu verwandeln. — Gott sieht mich! Was kann ich noch fürchten, wenn sein göttliches Auge stets über mir geöffnet ist, wie das der liebenden Mutter über dem einzigen Kinde? Gott sieht mich! Dieser Gedanke ermuthigte die heil. Büßer in ihren Einöden, die h. Jungfrauen in den Gefahren der Welt, die h. Märtyrer im blutigen Todeskampfe. Auch jetzt noch

---

[1]) Lessius, de perf. divin. l. 6. c. 1.

[2]) Der h. Einsiedler Paphnutius wünschte nichts sehnlicher, als die in Aegypten lebende, durch ihre Verführungskünste berüchtigte Thais zu bekehren, um ihre und vieler Andern Seelen zu retten. Nachdem er durch anhaltendes Gebet den Segen des Himmels auf sein Unternehmen herabgefleht, ging er verkleidet zu ihr und verlangte mit ihr eine Unterhaltung anzuknüpfen. Er wünschte ein abgelegenes Zimmer, und Thais führte ihn in mehrere Gemächer. Da aber Paphnutius immer erklärte, hier sei man zu wenig sicher, führte ihn Thais zuletzt in das abgelegenste Zimmer und sagte unwillig: „Hierher dringt doch gewiß kein Menschenauge: willst du dich aber vor dem Auge Gottes verbergen, so gibt es freilich keinen Winkel in diesem Hause, wo du das könntest." „Wie!" sprach nun Paphnutius, „du weißt, daß es einen Gott gibt?" „Ja freilich weiß ich dieß", antwortete Thais; „auch weiß ich, daß den Guten ein Paradies versprochen, den Bösen aber eine Hölle angedroht ist." „Wenn du dieß weißt", fuhr Paphnutius nun in ernstem Tone fort, „wie kannst du vor den Augen des allwissenden und allgegenwärtigen Gottes ein solches Lasterleben führen!" Tief ergriffen warf sich Thais dem heil. Manne zu Füßen, that Buße und beschloß heilig ihr Leben. Lohner, bibl. conc. 1.

hat diese Wahrheit ihre ganze Kraft. Mögen wir sie oft erwägen! Möge sie unser Leitstern werden auf dem stürmischen Lebensmeere!

b. Gott ist allweise.

Er weiß Alles auf das Beste einzurichten, um, was er will, zu erreichen. — 1. Die jetzt zu besprechende göttliche Eigenschaft fließt gewissermaßen schon aus der Allwissenheit. Die Weisheit nämlich schließt überhaupt einen hohen Grad von Kenntniß ein, unterscheidet sich aber von dieser dadurch, daß sie auf Ausübung oder Anwendung der Kenntniß abzielt. Weise ist derjenige, welcher die letzte Ursache der Dinge erkennt und dadurch in Stand gesetzt wird, Alles gehörig einzurichten und zu ordnen, oder mit andern Worten: welcher die vollkommensten Zwecke und die geeignetsten Mittel zur Erreichung derselben kennt, und nach dieser Kenntniß handelt. [1]) Weise in einem besondern Fache ist jener, welcher den höchsten Grundsatz einer Kunst kennt und ihn anwendet. So nennt der Apostel sich einen „weisen Baumeister", weil er mit der Verkündigung des Glaubens an Jesus Christus, dieser Grundlage unsers Heils, unter den Corinthern begonnen. 1. Cor. 3, 10. Wenn nun Gott den letzten Grund und das Ziel aller Dinge, sich selbst, vollkommen erkennt und mithin nach dieser Kenntniß jedem Dinge die gehörige Bestimmung zu geben vermag, so folgt, daß er allweise sei. Denn eben durch ihre Beziehung zu Gott erlangen alle Dinge die wesentlich nothwendige Einrichtung. Bei der bloßen Kenntniß der Zwecke und Mittel aber kann Gott nicht stehen bleiben; er muß seine Kenntniß, so oft er wirkt, in Anwendung bringen, weil sonst seine Weisheit nur eine unvollkommene wäre und Verstand und Wille in ihm sich widersprächen.

2. Doch nicht nur in der allgemeinen Bestimmung der Schöpfung, sondern auch in der Einrichtung und Anordnung jedes Theiles derselben ist Gott die höchste Weisheit eigen. Da er nämlich alles Mögliche und Wirkliche so vollkommen als sich selbst erkennt, so kann er jedem Dinge eben jene Einrichtung geben, die der Bestimmung desselben am meisten entspricht. Wollte er uns seine Hoheit und Unendlichkeit, seine Allmacht und Güte veranschaulichen, dann war es ihm leicht, den Plan zu jenem Sternenhimmel zu entwerfen, der uns zur Bewunderung und Anbetung des Schöpfers stimmt. Da er ferner die Kräfte aller Wesen und jede nur mögliche Beziehung derselben zu einander vollkommen kennt, so war es ihm ebenso leicht, alle Wesen mit den ihnen entsprechenden Fähigkeiten auszurüsten und sie in eine Verkettung und gegenseitige Unterordnung und Abhängigkeit zu bringen, die jeder erschaffene Verstand nicht einmal geahnt hätte.

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 45. a. 1.

3. Dieselbe schöne Verkettung und dieselbe Bewegung nach Einem Ziele vermag Gott in der moralischen Welt, in den Ereignissen des Menschengeschlechts herbeizuführen. Er weiß von Ewigkeit her, welche Entschlüsse Völker und Einzelne unter gewissen Bedingungen oder bei verschiedenen Anlässen fassen würden. So leicht es ihm nun ist, jene Bedingungen eintreten zu lassen, ebenso sicher kann er der menschlichen Freiheit unbeschadet seine Absichten erreichen. So läßt denn die göttliche Allwissenheit unmittelbar auf eine unendliche Weisheit schließen, und deßhalb wird jene zuweilen die theoretische, diese die praktische Weisheit genannt.

David, der mit so großer Liebe die Spuren der göttlichen Weisheit zu verfolgen pflegte, ruft voll Bewunderung aus: „Wie groß sind deine Werke, o Herr! Alles hast du mit Weisheit gemacht.“ Ps. 103, 24. Leicht theilen wir die Bewunderung des königlichen Sängers, wenn wir mit ihm die Erde betrachten, wie sie im Frühlinge überall tausend Keime hervortreibt und bald mit Blumen sich schmückt, deren jede den glorreichsten König Israels in aller seiner Pracht übertrifft; wenn wir sehen, wie die Sonne den Saatfeldern Anfangs ihre Wärme nur sparsam, allmählich aber, wenn die in den Aehren eingeschlossenen Körner erstarkt sind, die volle Gluth ihrer Strahlen zusendet, um sie für den Menschen zu reifen; wenn wir sehen, wie im Herbste die Erde, mit Früchten reichlich beladen, Alles, was lebt, zum Genusse einladet, wie dann aber die Pflanzenwelt, die ihren Beruf erfüllt hat, abstirbt, um der Erde zur Sammlung neuer Kräfte Zeit zu gewähren! Doch nicht nur die Natur überhaupt, sondern jedes, auch das anscheinend geringfügigste Wesen verkündet uns die unendliche Fülle der göttlichen Weisheit. Wer bewundert nicht, wie die Biene in den ersten Tagen des Frühlings emsig den Stoff sammelt, mit dem sie schwer belastet heimkehrt, um Zellen zu bauen; wie sie dann der jungen Brut unablässig Nahrung zuführt, später aber die Zelle, die der Brut zur Wohnung diente, mit Honig füllt, und endlich, wenn der Winter herannaht, die Mündung ihrer Wohnung theilweise schließt, um gegen Kälte und Räuber gesichert zu sein! Wer lehrte die Spinne ihr Netz aufspannen, um sich ihre Nahrung zu erbeuten? Doch die Reichthümer der göttlichen Weisheit sind so zahlreich, daß ein großer Theil derselben dem bloßen Auge verborgen bleibt. Vergrößerungsgläser zeigen uns Thierchen (Infusionsthierchen), die, nur $^1/_{2000}$ Linie groß, erst durch mehr als hundertmalige Vergrößerung sichtbar werden. Viele Tausende solcher Thierchen können sich in einem Tropfen Flüssigkeit finden, der am Finger hängt. Und doch besitzt ihr winziger Körper Werkzeuge, durch welche das Leben erhalten wird. Sie besitzen Wimpern oder bewimperte Räderorgane, mit denen gleich einem Dampfboote sie die Flüssigkeit durchschiffen, während durch die zitternde Bewegung ein Strudel entsteht, der ihnen Nahrung zuführt.

Erheben wir aber bei nächtlicher Stille unsern Blick zum Firmamente, dann fühlen wir uns gedrungen auszurufen: „Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes!“ Ps. 18, 2. Gleichen jene zahllosen Himmelskörper nicht den Rädern eines Uhrwerkes, die von geschickter Hand so zusammengefügt sind, daß alle die gemeinsame Bewegung fördern? Und alle diese Werke waren der göttlichen Weisheit gleichsam nur ein Spiel: denn ohne Nachdenken und Mühe wurden sie vollbracht. Deßhalb tritt die Weisheit redend auf: „Als er (Gott) die Himmel bereitete, war ich dabei, als er nach genauem Gesetze einen Kreis zog um die

Tiefen; als er rings um das Meer seine Grenze setzte, und den Wassern ein Gesetz gab, ihre Gränzen nicht zu überschreiten, als er der Erde ihre Grundvesten zuwog: da war ich bei ihm und machte Alles, und erlustigte mich Tag für Tag und spielte vor ihm allzeit, spielte auf dem Erdkreis, und meine Lust ist es, bei den Menschenkindern zu sein." Sprichw. 8, 27—31.

Unendlich mehr als in der vernunftlosen Schöpfung offenbart Gott seine Weisheit im Menschengeschlechte. Wie hat er nicht die Geschicke ganzer Völker und Einzelner von jeher so geleitet, daß sie, ohne es zu ahnen, seine Absichten erfüllten! Joseph wird verkauft; aber was zu seinem Verderben unternommen war, gereicht zu seiner Erhöhung. Moses wird als Kind ausgesetzt; sein jammervoller Zustand rührt das Herz der Königstochter und bahnt ihm den Weg, der Erretter seines Volkes zu werden. Aman sinnet auf das Verderben des Mardochäus und bereitet sich selbst die verdiente Strafe.

Freilich ist es unserm schwachen Auge nicht gegeben, in Allem die Spuren der göttlichen Weisheit zu entdecken. Allein nichts ist wohl vernünftiger, als daß wir aus den zahllosen Beweisen der göttlichen Weisheit den Schluß ziehen, auch jene Werke und Ereignisse, deren Zwecke wir nicht erkennen, seien von einer weisen Hand eingerichtet und geleitet. Wer dürfte sich wohl erdreisten, in der Werkstätte eines Künstlers, von dessen Kunst er nichts versteht, bald dieses bald jenes Werkzeug als unnütz und zwecklos zu tadeln, weil er dessen Gebrauch nicht kennt! [1])

V. Abschnitt. Eigenschaften des göttlichen Wollens.

§. 23. Allmacht.

Gott ist allmächtig.

Er kann Alles und braucht, um zu vollbringen, nur zu wollen. Das Wort „Alles" bezeichnet nicht nur das, was schon ist oder auch von einem erschaffenen Wesen vollbracht werden kann, sondern alles nur Denkbare, d. h. Alles, was von einem erschaffenen Geiste oder von der unendlichen Weisheit Gottes gedacht werden kann. Durch einen bloßen Willensact muß Gott, um allmächtig zu sein, Alles vollziehen

---

[1]) Eine Thatsache, die uns ein alter heidnischer Schriftsteller (Proculus l. 2. in Euclid.) erzählt, dürfte hier eine passende Anwendung finden. Hiero, König von Sicilien, ließ einst ein so großes und so schweres Schiff bauen, daß alle Versuche, es zu bewegen und vom Gestade ins Meer zu bringen, scheiterten. Endlich suchte man Hülfe bei Archimedes, einem berühmten Künstler und Mathematiker. Dieser versprach eine Maschine zu verfertigen, womit ein einziger Mann sehr leicht ausführen werde, was bisher ein ungeheurer Aufwand von Maschinen, Pferden und Menschen nicht hatte zu Stande bringen können. Jedermann hielt dieses für eine Unmöglichkeit. Archimedes aber machte eine leichte Maschine und lud den König selbst ein, das Schiff mit derselben in Bewegung zu setzen. Ohne Mühe hob dieser im Angesichte des Volkes das Schiff in die Höhe und versetzte es ins Meer. Ueber diesen glücklichen Erfolg ganz entzückt, erließ der König den Befehl, Alles für gut und weise zu halten, was Archimedes versprechen oder unternehmen würde. Eine kunstreiche Maschine reichte also hin, die Ueberzeugung hervorzubringen, daß Alles, was aus der Hand des Künstlers komme, seinem Zwecke entsprechen müsse; und das ganze so wundervolle Weltgebäude sollte nicht hinreichen, uns zu überzeugen, daß Alles, was aus der Hand des Schöpfers kommt, vortrefflich sei!

können, weil das Bedürfniß einer Mittelursache oder eines Werkzeuges auf einen Mangel an innerer Kraft schließen läßt: der Künstler bedarf der Hülfe eines Werkzeuges, weil sein Wille oder seine innere Kraft zur Ausführung des Kunstwerkes nicht genügt.

1. An mehr als 70 Stellen der h. Schrift wird Gott „der Allmächtige" genannt. „Ich bin der allmächtige Gott"; so sprach der Herr zu Abraham. Gen. 17, 1. Und Christus, die göttliche Wahrheit, redete am Oelberge den himmlischen Vater also an: „Vater, dir ist Alles möglich." Marc. 14, 36. Den Glauben an die göttliche Allmacht bekannte die Kirche von jeher mit den Worten: „Ich glaube an Gott den allmächtigen Vater." Derselbe Glaube bildet die Grundlage für so viele Lehren unserer Religion, für die Lehre von der Erschaffung und Erhaltung des Weltalls, von der Menschwerdung, vom h. Altarssacrament, von der Auferstehung u. s. w. — Daß Gott durch einen bloßen Willensact Alles hervorzubringen vermöge, bezeugt ebenfalls die heil. Schrift mit den Worten: „Lobet ihn, Himmel der Himmel, und alle Wasser . . . Sie sollen loben den Namen des Herrn; denn er sprach, und sie sind geworden; er befahl, und sie wurden geschaffen." Ps. 148, 4. 5. Ein Wort des unkörperlichen Gottes, ein bloßer Willensact hat Alles ins Dasein gerufen. Deßhalb gebraucht auch die Schöpfungsgeschichte den Ausdruck: „Gott sprach: es werde Licht! Und es ward Licht." Gen. 1, 3.

2. Ist Gott das unendlich vollkommene Wesen, so muß er auch mit den übrigen Vollkommenheiten die Macht und zwar in einem unendlich hohen Grade verbinden. Zudem ist Alles, was in Gott sich findet, seine Wesenheit selbst; also ist zwischen seiner Wesenheit und seiner Macht kein Unterschied. Nun aber ist seine Wesenheit unendlich: folglich ist es auch seine Macht.

3. Ferner, Gott hat, wie die Offenbarung lehrt, irgend etwas, nämlich die jetzige Welt, erschaffen; folglich kann er Alles erschaffen, d. h. er ist allmächtig. Der Schluß ist richtig, denn die Erschaffung einer zweiten und dritten Welt wäre für Gott nicht mit mehr Schwierigkeit verbunden, als die Erschaffung der ersten. Erschaffen nämlich heißt: Etwas aus dem Nichts hervorrufen oder durch den bloßen Willensact einem Wesen das Dasein geben. Das Nichts aber vermag Gott keinen Widerstand zu leisten, und der Wille Gottes, der sich stets gleich bleibt, ist zur Hervorrufung einer zweiten und dritten Welt ebenso wirksam, wie zur Erschaffung der ersten.

Gott kann also eine nie zu beschließende Reihe von Wesen derselben Gattung erschaffen; denn was er das erste Mal vermag, das vermag er auch das zweite und dritte Mal. Er kann gleichfalls eine nie endigende Reihe von Wesen verschiedener Gattungen, z. B. stets

neue Rangordnungen von Engeln und stets schönere und vollkommenere Welten erschaffen. Denn da alles Endliche nur ein schwaches Bild des Unendlichen ist, das Unendliche aber stets vollkommner und vollkommner abgebildet werden kann, ohne doch jemals erreicht zu werden, so folgt, daß auch die Reihe von Gattungen endlos ist. [1]) Was aber erkennbar oder möglich ist, das kann von Gott erschaffen werden. Daraus folgt freilich nicht, daß allen möglichen Einzelwesen zusammen oder einem Wesen aus den gesammten möglichen Gattungen wirklich das Dasein gegeben werden könnte, so daß die Gesammtheit der Möglichkeiten existirte, mithin eine wirklich unendliche Reihe von Wesen da wäre. Im Gegentheil, wenn Gott das Maß des Möglichen erschöpfen könnte, so würde folgen, daß er nicht allmächtig wäre; denn nach Hervorbringung des letzten der möglichen Wesen wäre in diesem Falle seine Allmacht erschöpft. Gott kann demnach jedes einzelne der möglichen Wesen, aber nicht die Gesammtheit derselben erschaffen, weil letzteres einen Widerspruch in sich enthielte. Auch ist eine wirklich unendliche Reihe nicht einmal denkbar.

Gottes Allmacht berechtigt keineswegs zur Annahme, daß er das in sich Unmögliche oder in seinem Begriffe Widerstreitende, z. B. ein dreieckiges Viereck, erschaffen könne. Denn so etwas ist ein Unding oder Nichts. Aber Nichts machen heißt gar nicht wirken; Nichts machen heißt eine erfolglose Handlung unternehmen. Noch weniger folgt aus der Allmacht, daß Gott auch sündigen könne. Denn sündigen heißt unvollkommen oder schlecht handeln. Aber unvollkommen handeln widerstreitet sogar der Allmacht, weil diese eine der göttlichen Wesenheit entsprechende, daher vollkommne Handlung will. Wir können daher mit dem heil. Augustin [2]) sagen: „Wenn Gott lügen, irren oder sündigen könnte, so wäre er nicht allmächtig."

Oft sucht die h. Schrift, indem sie uns zur Betrachtung und Bewunderung der Werke der göttlichen Allmacht auffordert, besonders das Gefühl der eigenen Nichtigkeit und eine heilsame Furcht in uns rege zu machen. „Schau' ich deine Himmel an, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du gegründet: was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest"? Ps. 8, 4. Der Mensch verschwindet vor der Größe der Schöpfung und noch mehr vor der Größe des Schöpfers; in Demuth muß er sich ihm unterwerfen. Und wie einst aus einem Wetter auf vernehmbare Weise zu Job, so spricht Gott durch die Größe seiner Werke noch täglich zu jedem von uns: „Wo warst du, als ich der Erde Gründe legte? Wer hat ihre Maße gesetzt, und wer hat die Schnur über sie

---

[1]) S. Thom. cont. gent. l. 1. c. 69.

[2]) De Symb. serm. ad Catech. c. 1. n. 2. Cum sit omnipotens, [mori non potest, falli non potest, mentiri non potest, et quod ait Apostolus, negare seipsum non potest. Quam multa non potest, et omnipotens est, et ideo omnipotens est, quia ista non potest. Nam si mori posset, non esset omnipotens; si mentiri, si falli, si fallere, si inique agere, non esset omnipotens.

gezogen? Worauf sind ihre Fußgestelle befestigt, und wer hat ihren Eckstein eingesenkt, da mich die Morgensterne allzumal lobten, und alle Kinder Gottes jauchzeten? Wer verschloß mit Thoren das Meer, als ich ihm Wolken zum Kleide gab, und es mit Dunkel einwickelte wie ein Kind in Windeln? Mit Schranken umgab ich's und setzte ihm Riegel und Thore, und sprach: Bis hierher sollst du kommen und nicht weiter gehen, und hier deine angeschwollenen Wogen zerbrechen." Job 38. Wohl muß der Mensch demüthig sich neigen vor dem, der in seinem Wirken sich als den Allgewaltigen kund gibt. „Wer maß mit der hohlen Hand die Gewässer und wog die Himmel mit der flachen Hand? Wer faßte mit drei Fingern der Erde Last, und wog die Berge mit einem Gewichte, die Hügel mit einer Wage? Siehe, die Völker sind wie ein Tropfen am Eimer zu achten, wie das Zünglein in der Wage, siehe, die Inseln sind wie dünner Staub." Is. 40. [1])

[1]) Das kleinste Sandkörnchen ist zwar ebensowohl im Stande, uns von der göttlichen Allmacht zu überzeugen, als das gesammte Weltall: denn keine erschaffene, sondern nur Gottes unendliche Kraft vermag irgend einem, auch dem kleinsten Wesen das Dasein selbst zu verleihen. Veranschaulicht aber wird uns Gottes Allmacht besonders durch das unserm Blicke als endlos erscheinende Weltall, geschaffen zum Schmucke seiner Majestät, wie Tertullian (Apol. c. 27.) sich ausdrückt. Wer könnte den unermeßlichen Raum erfassen, von dem wir selbst mit bewaffnetem Auge nur einen kleinen Theil überblicken: Die Sonne ist über 20 Millionen geographische Meilen von der Erde entfernt, und ihr Durchmesser beträgt über 192,000 Meilen. Denkt man sich das Innere derselben hohl, so finden in dieser Hohlkugel 112 Erdkugeln in gerader Linie Platz, und die Erde mit der ganzen sie umringenden Mondbahn könnte, ohne daß der Mondlauf gehindert würde, in diese Hohlkugel gestellt werden. Die Sonne ist von uns ungefähr 400 mal weiter als der Mond entfernt, dessen Entfernung von der Erde gegen 52,000 Meilen beträgt. Eine Kanonenkugel, die in einer Secunde 600 rhein. Fuß geht, würde jenen Raum zwischen der Erde und der Sonne in 25 Jahren 10 Monaten zurücklegen, während der Lichtstrahl ihn in $8^1/_{10}$ Minuten durcheilt. — Etwa 5000 Sterne werden dem bloßen Auge am Himmel sichtbar; das bewaffnete erblickt mehrere Millionen. Theilen wir die Fixsterne nach ihrem größern oder geringern Glanze, der von der größern oder geringern Entfernung herzurühren scheint, in verschiedene Classen, so ergibt sich aus den Berechnungen mehrerer Astronomen, daß ein Fixstern erster Größe 16 Billionen Meilen von der Erde entfernt ist und daß sein Licht in 15 Jahren zu uns gelangt, während ein Fixstern zwölfter Größe 7000 Billionen Meilen entfernt ist und sein Licht erst in 4000 Jahren uns zusendet. — Doch dieses führt uns erst an die Schwelle der Fixsternenwelt. Denn bisher war nur die Rede von Sternen, die, etwa 12 Millionen an Zahl, einzeln unterschieden werden können. Der den ganzen Himmel umziehende Gürtel, die Milchstraße genannt, besteht neuern Beobachtungen zufolge aus lauter Fixsternen, deren Zahl auf 18 Millionen geschätzt wird. Im Hintergrunde zeigt sich dem stärksten Fernrohre ein weißlicher Schimmer, dessen Auflösung in einzelne Sterne bisher nicht gelungen ist, der aber auf eine noch viel größere Anzahl von Sternen schließen läßt. — Außerdem bemerkt man am Himmel sogenannte Nebelflecke, Stellen, deren Lichtnebel vermittelst eines starken Fernrohrs ebenfalls in einzelne Puncte oder Sterne auflösbar erscheint. Man vermuthet in ihnen einzelne Sterngruppen oder gleichsam Weltmeere; ihre Entfernung ist nicht zu berechnen. — Welche Kraft setzt die Planeten in Bewegung? Man hat sich die Mühe genommen, auszurechnen, daß, wenn Gott den Archimedes wegen seiner berühmten Aeußerung: „Gebt mir, wo ich stehen könne, und ich will die Erde bewegen", beim Wort genommen und ihm, nebst dem verlangten, in einer Entfernung von dreitausend Meilen von dem Mittelpunct der Erde angewiesenen Unterstützungspuncte, hinreichend starke Materialien und ein Gegengewicht von zweihundert Pfund gegeben hätte, der große Geometer einen Hebel von 120 Quadrillionen Meilen, und an dem langen Arme die Geschwindigkeit einer Kanonenkugel hätte haben müssen, um in 27 Billionen Jahren die Erde um einen Zoll zu heben. (De Maistre, Abendstunden. 5. Gespr. Anm.) Nach dem von Gott ihr gegebenen Gesetze bewegt sich die Erde in ihrer Bahn um die Sonne, die sie in 365 Tagen durcheilt, mit so reißender Schnelligkeit, daß sie in einer Secunde mehr als 1 Meilen zurücklegt; der Planet Mercur legt in derselben Zeit

— Erschiene uns Gott nur als groß und vollkommen, so möchten wir ihn vielleicht bloß bewundern wie einen großen König eines fernen Landes. Da er sich aber auch vorzugsweise als den Mächtigen kundgegeben, so mahnt uns der Apostelfürst mit Recht: „Demüthigt euch unter die gewaltige Hand Gottes.“ 1. Petr. 5, 6. Noch nachdrücklicher spricht Christus: „Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten und darnach nichts mehr thun können. Ich will euch zeigen, wen ihr fürchten sollet: fürchtet den, welcher, nachdem er getödtet hat, auch Macht hat, in die Hölle zu werfen. Ja, ich sage euch, diesen fürchtet.“ Luc. 12, 5. Denn was ist die Macht der Großen dieser Erde, gegen deren Machtwort Wind und Wellen taub sind! [1])

Gott aber ist nicht bloß mächtig, um zu strafen, sondern auch um zu schützen und zu retten, und deßhalb muß zu der heilsamen Furcht sich auch das innigste Vertrauen gesellen. Wie wir einen schwachen Sterblichen nicht fürchten sollen, so sollen wir auf ihn auch nicht vertrauen. „Vertrauet nicht auf Menschenkinder, die nicht helfen können. Glückselig, der seine Hoffnung auf seinen Gott, den Herrn, setzt.“ Ps. 145, 2. Judas der Machabäer redete die Schaaren, die er zum Kampfe gegen die Feinde seiner Religion gesammelt hatte, also an: „Jene verlassen sich zwar auf Waffen und ihre Kühnheit; wir aber verlassen uns auf den allmächtigen Gott, der die wider uns Anrückenden und die ganze Welt mit Einem Winke vernichten kann.“ 2. Mach. 8, 18. Die zahlreichen Siege seiner Getreuen bewährten den mächtigen Schutz des Allerhöchsten, wie schon weit früher der glorreiche Sieg Gedeons über die Madianiter die Verheißung des Herrn: „Ich werde mit dir sein, und du wirst Madian schlagen, wie einen einzelnen Mann.“ Richt. 6, 16. Und warum sollten wir fürchten, wenn alles Erschaffene vom Winke des Allmächtigen abhängt, wenn ohne seinen Willen kein Sperling vom Dache, kein Haar von unserm Haupte fällt! Selbst der grimmigste Feind Gottes und der Menschheit vermag uns nicht zu schaden, denn auch er ist gefesselt durch des Allmächtigen Hand. Im Vertrauen auf diesen Schutz bewahrte der h. Franz Xaver seine Ruhe unter den Pfeilen der Indier, in den Stürmen des Meeres, beim Toben des höllischen Feindes, dessen mehr als tausendjähriges Reich der Apostel Indiens und Japans zu vernichten im Begriffe stand.

§. 24. Heiligkeit und Gerechtigkeit.

a. Gott ist heilig.

Er liebt und will nur das Gute und verabscheuet alles Böse.

---

6 Meilen zurück. Und alle diese Gesetze und Wirkungen traten ein auf das bloße Wort: Es werde!

[1]) Als einst der h. Kanut, König von Dänemark, am Gestade des Meeres spazieren ging, wurde er von einem Höflinge der mächtigste aller Könige genannt, der über die Menschen, über das Meer und die Erde seine Herrschaft ausdehne. Dem demüthigen König war die übertriebene Schmeichelei zuwider. Er setzte sich am Meere, dessen Fluthen eben anschwollen, nieder und sprach: „Welle, ich gebiete dir, berühre meine Füße nicht!“ Nichts desto weniger wurde er von einer Welle völlig benetzt. Dann sprach er zu seinen Begleitern: „Mit welchem Rechte nennt ihr mich den mächtigsten König, da ich nicht einmal die kleinste Welle zurückzuweisen vermag? Der König der Könige, Herr des Himmels, der Erde und des Meeres ist Gott; seine Macht wollen wir anbeten.“ Zum Zeichen, daß er nur ihn als den Mächtigen anerkenne, krönte er mit der Krone, die er bisher getragen, das Bild des Gekreuzigten und trug sie von da an nicht wieder. Pexenfelder, hist. 117.

Heiligkeit, oft gleich bedeutend mit allseitiger Gerechtigkeit, ist der in einem hohen Grade entschiedene und standhafte Wille, dem sittlichen Gesetze gemäß zu handeln, d. h. das Gute zu thun und das Böse zu meiden. Das sittliche Gesetz aber ruhet auf der Wesenheit Gottes selbst; denn es schreibt vor, was ihr entspricht, und verbietet, was ihr zuwider ist. Da Gott das höchste und vollkommenste Gut und zugleich das letzte Ziel alles Erschaffenen ist, so fordert die rechte Ordnung, daß er über Alles geliebt und alles Uebrige auf ihn bezogen werde. Heilig ist demnach derjenige, welcher diese in der göttlichen Wesenheit beruhende Ordnung auf entschiedene und standhafte Weise innehält, d. h. Gott das höchste Gut über Alles und alles Uebrige Gottes wegen liebt.

I. Heilig ist Gott, weil er selbst diese in seinem Wesen begründete Ordnung befolgt, d. h. sich selbst unendlich liebt und alles Uebrige seinetwegen will. — 1. Und in der That muß dem vollkommensten Wesen auch die vollkommenste Handlungsweise eigen sein. Diese aber besteht darin, daß das höchste Gut über Alles und seinetwegen geliebt, alles Uebrige aber, was jemals existiren sollte, auf das höchste Gut als das gemeinsame Ziel bezogen werde: „Ich bin das A und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende." Offb. 22, 13. Hierin nun besteht eben die Heiligkeit. Folglich ist Gott, da er Alles auf sich als das letzte Ziel hinlenkt, heilig und zwar in einem unendlichen Grade, weil in ihm Alles unendlich ist. — 2. Dasselbe folgt aus der Weisheit Gottes. Diese verlangt, daß das Niedere dem Höheren untergeordnet sei, die mit Verstand und Freiheit wirkenden Wesen Gott als ihrem letzten Ziele zustreben, dieses aber als das höchste Gut um seiner selbst willen geliebt werde. Hierin nun besteht die sittliche Ordnung. Folglich ist Gott, weil er als der unendlich Weise diese will, unendlich heilig.

II. Auch an den Geschöpfen liebt und will Gott das sittlich Gute. — 1. Denn wenn er als der unendlich Vollkommne und Weise nur die rechte Ordnung lieben und wollen kann, so liebt und will er sie auch in den Geschöpfen. Durch sittlich gute Handlungen nun entspricht das Geschöpf dieser wesentlichen Ordnung. Folglich liebt Gott jene. — 2. In diesem Sinne legt auch die h. Schrift Gott Heiligkeit bei, wenn sie uns mahnt: „Seid nach dem Heiligen, der euch berufen hat, auch selbst heilig in all' eurem Wandel; denn es stehet geschrieben: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig." 1. Petr. 1, 15. 16. Grund und Vorbild unserer Heiligkeit ist die göttliche Heiligkeit selbst. Unsere Heiligkeit aber besteht darin, daß wir Gott als das höchste Gut um seiner selbst willen, alles Uebrige aber in Bezie-

hung auf ihn lieben. Folglich besteht eben darin auch Gottes Heiligkeit.

III. Das sittlich Böse oder die Sünde kann Gott nicht wollen; er kann sie nur hassen und verabscheuen. — 1. Denn wenn er die rechte Ordnung oder die Unterwürfigkeit des menschlichen Willens unter dem göttlichen nothwendig will, so muß er jede Störung dieser Ordnung oder die Sünde nothwendig hassen. Wie könnte er auch, da er seine Wesenheit als den Inbegriff alles Guten unendlich liebt, zugleich die Sünde lieben, die im Widerspruche mit ihm steht! Und wenn jede Sünde einen Irrthum voraussetzt, indem der Sünder wähnt, in unerlaubtem Genusse seine Befriedigung zu finden: wie könnte Gott, der die unendliche Weisheit ist, selbst das Böse wählen, oder das Geschöpf zur Sünde anhalten! — 2. Dasselbe lehrt die h. Schrift mit den Worten: „Du bist kein Gott, der Unrecht liebt." Ps. 5, 5. „Gott sind beide gleich verhaßt: der Gottlose und sein gottloses Wesen (seine Gottlosigkeit)". Weish. 14, 9. Die Verkündigung des Sittengesetzes auf Sinai, was anders war sie, als die nachdrucksvollste Erklärung, daß Gott jegliche Art von Sünde haßt?

Um die göttliche Heiligkeit vollständiger zu erfassen, vergleichen wir sie mit der erschaffenen. So ähnlich die Heiligkeit Gottes der des Geschöpfes in einer Hinsicht ist, ebenso sehr *unterscheidet* sie sich von letzterer in andern Beziehungen. a. Gott ist *durch sich selbst* heilig, weil er, wie sein Dasein, so sein ganzes Wesen und alle Vollkommenheiten aus sich selbst hat. Das Geschöpf aber besitzt die Heiligkeit ebenso wenig durch sich selbst, wie sein Wesen; und wenn es auch schon zum Dasein gelangt ist, so kann es sich die Heiligkeit nicht selbst erwerben, wie etwa Gehrsamkeit und verschiedene Fertigkeiten, sondern sie wird ihm durch einen göttlichen Act, den wir eine neue Schöpfung nennen, verliehen. (Vergl. die Lehre von der Gnade im 4. B.) — b. Die Heiligkeit Gottes ist seine *Substanz* oder Wesenheit selbst, wie die Eigenschaften Gottes überhaupt von der Wesenheit der Sache nach nicht unterschieden sind. Die Heiligkeit des Geschöpfes aber ist eine zu seiner Wesenheit hinzukommende Eigenschaft, ist ihm daher weniger eigen als seine Wesenheit. — c. Gottes Heiligkeit ist ihrem Grade und ihrer Ausdehnung nach *unendlich*. Denn Gott liebt sich in dem Grade, als er liebenswürdig ist, und haßt alles Böse mit einem solchen Hasse, wie es ihn verdient. Zugleich liebt er alles Uebrige, was liebenswürdig ist. Die Heiligkeit des Geschöpfes aber ist in jener zweifachen Beziehung beschränkt. Denn obschon wir wissen, daß Gott unendlich und einer unendlichen Liebe würdig ist, so können wir ihn doch, da wir keines unendlichen Actes fähig sind, ebenso wenig in einem unendlichen Grade lieben, als wir ihn auf unendlich vollkom-

meine Weise erkennen. Zudem vermögen wir auch nicht alle Wesen im Einzelnen, eben weil wir sie nicht kennen, ausdrücklich auf Gott zu beziehen oder seinetwegen zu lieben; ja selbst die Heiligen, welche sich der umfangreichsten Tugenden befliſſen, zeichneten sich in einer mehr als in der andern aus. — d. Gottes Heiligkeit kann weder zu noch abnehmen. Sie kann nicht zunehmen, weil sie unendlich ist, das Unendliche aber keine Vermehrung zuläßt. Und wenn Gott auch zahllose andere Welten erschaffen hätte und an zahllosen Geschöpfen seine Liebe äußerte; dennoch würde seine Heiligkeit nicht vermehrt, weil er kraft seiner Wesenheit von Ewigkeit her so bestimmt ist, daß er alles Erschaffene auf sich bezieht und seinetwegen liebt, wie auch seine Unermeßlichkeit durch Erschaffung anderer Welten nicht gesteigert würde. Gottes Heiligkeit kann auch nicht abnehmen, weil sie seine Wesenheit selbst ist, diese aber so nothwendig ist, wie er selbst. Die Heiligkeit des Geschöpfes aber kann ohne Ende zunehmen, ohne jemals unendlich zu werden; sie kann abnehmen, wie denn der Mensch nach mehrfachen Rückfällen und Bekehrungen Gott bald mehr, bald weniger wohlgefällig sein, bald einen höhern, bald einen geringern Grad der heiligmachenden Gnade besitzen kann.

Gottes Heiligkeit übertrifft ihrem Wesen nach jede erschaffene Heiligkeit so, daß diese in Vergleich mit ihr nicht einmal Heiligkeit oder höchstens nur ein Schatten derselben zu nennen ist. Denn von Gottes Heiligkeit und seiner Wesenheit gilt dasselbe. Wie nun das Sein des Menschen, obwohl es mit demselben Namen bezeichnet wird als das Sein Gottes, doch nur ein schwaches Bild von letzterm und im Vergleich mit ihm nicht das eigentliche Sein und insofern Nicht Sein ist, so ist auch die erschaffene Heiligkeit nur ein Bild, ein Schatten der göttlichen und eigentlichen Heiligkeit und insofern Unheiligkeit. Deßhalb stellte Christus an den Jüngling, der bloß einen Menschen in ihm erkannte und ihn mit den Worten: „Guter Meister!“ anredete, die Frage: „Warum nennst du mich gut? Nur Einer ist gut, Gott.“ Matth. 19, 17. „Die Himmel (die Engel) sind nicht rein vor seinem Angesichte.“ Job. 15, 15. Deßhalb singt auch die Kirche: „Du allein bist heilig!“ Würde daher auch alle erschaffene Heiligkeit zu der göttlichen hinzugefügt, so würde letztere dadurch ebenso wenig vermehrt, als die göttliche Allmacht durch ihre Verbindung mit der menschlichen Kraft. Denn was immer in den Geschöpfen umschlossen liegt, das besitzt Gott von Ewigkeit her auf eine unendlich erhabenere Weise.

Gottes Heiligkeit ist die Ursache jeder erschaffenen Heiligkeit, und zwar insofern sie jede andere Heiligkeit durch die heiligmachende Gnade aus dem Nichts hervorruft und über dem Nichts erhält, ihr zum Muster und Vorbild dient, endlich ihr Ziel und ihr Lohn wird. Da-

gegen ist die erschaffene Heiligkeit in jeder der genannten Beziehungen nur eine Wirkung der göttlichen und hängt von ihr ab, wie die Wärme vom Feuer, wie der Strahl von der Sonne, wie das Bild vom Urbilde, wie der Reisende vom Ziele, wie der Tagelöhner vom Herrn. [1])

Wohl muß der Vergleich der Heiligkeit Gottes mit der größten Heiligkeit, wie sie dem Geschöpfe möglich ist, uns zur Demuth, zur Anerkennung unsers eigenen Nichts stimmen. Denn wenn die größte Heiligkeit vor den Augen Gottes gewissermaßen als Unlauterkeit erscheint; wenn auch die Himmel nicht rein sind vor seinem Angesichte und er an seinen Engeln Fehler findet (Job 15, 15 und 4, 18): was sollen wir von unserer Gerechtigkeit denken, da wir nicht nur im Vergleiche mit der göttlichen Heiligkeit, sondern auch an und für sich betrachtet unrein und voll Sünden sind! — Mit welcher Ehrfurcht muß uns die unendliche Heiligkeit Gottes erfüllen! Selbst das schwache Bild der göttlichen Heiligkeit, das an den Sterblichen zuweilen sich kund gab, vermochte nicht selten eine solche Achtung einzuflößen, daß Könige vor den Dienern Gottes sich erhoben, ganze Völker ihnen nacheilten. Der Glanz der Heiligkeit war es, was dem h. Bernard ein solches Gewicht verlieh, daß er von seiner Zelle aus einen großen Theil der Angelegenheiten Europas leiten konnte. Um seine Diener schon hienieden auszuzeichnen, ertheilte Gott ihnen Gewalt über die Elemente; mehr als einmal gebot das Meer seinen Fluthen Festigkeit, um den Heiligen die Wege zu bereiten [2]). Ja Löwen ehrten die Heiligkeit an den Einsiedlern, mit denen sie in den Einöden lebten; die reißendsten Thiere achteten sie in den h. Märtyrern, denen sie nicht zu nahen wagten. [3]). Noch jetzt verwahren wir auf unsern Al-

[1]) Vgl. Lessius, de perfect. div. l. 8. c. 2. 3.

[2]) Vom h. Petrus von Alcantara erzählt das Römische Brevier: „Zuweilen brachte er, in Betrachtungen versunken, mehrere Tage ohne Speise und Trank zu. Oft wurde er in die Luft erhoben, und man erblickte ihn in herrlicher Verklärung strahlend. Trockenen Fußes setzte er über reißende Flüsse. Seine in äußerster Dürftigkeit darbenden Ordensbrüder erquickte er durch die vom Himmel ihm gewordene Nahrung. Ein von ihm in die Erde gesteckter Stab wuchs zu einem grünenden Feigenbaume hervor. Als er einst zur Nachtzeit auf einer Reise begriffen war, und dichter Schnee fiel, trat er in ein zerfallendes Haus ohne Dach; allein der Schnee bildete über ihm ein in der Luft hangendes Dach, um ihn zu schützen."

[3]) Folgendes lesen wir in den bewährten Acten der hh. Tarachus, Probus und Andronicus, die (um 304) unter Diocletian und Maximinian in Kleinasien die Palme errangen. Der Präses Maximus hatte beschlossen, die h. Bekenner, nachdem sie die verschiedenartigsten Martern erduldet, zur Belustigung des Volkes den Thieren vorwerfen zu lassen. Viele Thiere, die kurz zuvor schon an den Leichnamen der erschlagenen Gladiatoren ihre Wuth kundgegeben hatten, wurden losgelassen, wollten aber die Leiber der Märtyrer nicht anrühren. Der erzürnte Maximus ließ die Hüter der Thiere züchtigen und befahl ihnen, die wildeste Bestie, die sie hätten, gegen die Märtyrer zu hetzen. Sie führten einen wilden Bären herbei, der an demselben Tage schon drei Menschen erwürgt hatte. Auch dieser berührte die Leiber der Märtyrer nicht. Ruhig ging er vorüber und leckte die Wunden des h. Andronicus. Der Heilige legte sein Haupt auf den Bären, um ihn zu reizen. Nun zeigte sich das Thier ganz zahm. Vor Wuth ließ Maximus den Bären zu den Füssen des h. Andronicus tödten. Der Götzenpriester Terentianus, der den Auftrag empfangen hatte, die Thiere in Bereitschaft zu halten, fürchtete selbst den Zorn des Maximus, und ließ eine wüthende Löwin aus dem Behälter. Ihr Gebrüll erschreckte die Menge. Sie nahete sich den auf der Erde liegenden Bekennern und warf sich ehrfurchtsvoll zu den Füssen des h. Tarachus nieder. Dieser zog das Thier mit der Hand heran. Nun legte sich die Löwin gleich einem Lamme neben den Heiligen. Maximus ließ die Löwin reizen; wüthend zerbrach sie die Schranken, und das bestürzte Volk verlangte, daß ihr der Behälter wieder geöffnet würde. Darauf ließ Maximus die Märtyrer mit dem Schwerte hinrichten. Ruinart, acta Mart.

tären die in Gold gefaßten Fäden des Kleides, welches den Leib eines Heiligen deckte. Und doch ist diese Heiligkeit kaum ein leichter Schatten der unendlichen Heiligkeit Gottes. Mit welcher Ehrfurcht sollen wir vor dem dreimal Heiligen erscheinen, der an allen Orten zugegen ist, besonders aber in unsern Kirchen thronet! Wie sollen wir uns nicht angezogen fühlen von jener unaussprechlichen Heiligkeit, vor welcher die Engel und Seligen niederfallen, indem sie ausrufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott der Heerschaaren! Voll ist die ganze Erde von seiner Glorie!" Is. 6, 3. — Besonders aber soll Gottes Heiligkeit uns zum Abscheu gegen die Sünde anregen; denn diese ist ihr mehr zuwider als dem Lichte die Finsterniß, als der fleckenlosen Reinheit die Unlauterkeit. Namentlich steht mit der Heiligkeit jene Sünde im Widerspruch, welche, obwohl jede andere etwas Unlauteres ist, doch besonders den Namen der Unlauterkeit verdient. Denn keine wendet so sehr wie sie den Menschen von Gott ab und zum Geschöpfe hin, wodurch jene rechte Ordnung, in der die Heiligkeit besteht, umgekehrt wird; und keine befleckt und verunreinigt so sehr wie sie, weil keine so sehr wie sie die Seele zur niedrigen Materie herabzieht.

b. Gott ist gerecht.

Er belohnt und bestraft nach Verdienst. — In einem weitern Sinne bezeichnet Gerechtigkeit den Inbegriff aller Tugenden oder die Erfüllung des ganzen göttlichen Gesetzes; im engern Sinne aber, in welchem das Wort hier genommen wird, ist Gerechtigkeit jene Tugend, welche uns geneigt macht, jedem das Seinige zu geben. Wir unterscheiden eine zweifache Gerechtigkeit: die austauschende (commutativa) und die austheilende (distributiva). Jene findet Anwendung, wenn zwei von einander unabhängige Personen sich das Ihrige seinem Werthe nach austauschen, wie beim Kaufe und Verkaufe geschieht; diese tritt ein, wenn Jemand Andern etwas zukommen läßt je nach ihrem Stande und ihrer Würdigkeit, wenn z. B. ein Vorgesetzter den Beobachtern seiner Vorschriften Belohnung, den Uebertretern Strafe bestimmt, und zwar je nach dem Grade des Gehorsams oder Ungehorsams; und so ist diese Gerechtigkeit bald eine belohnende, bald eine strafende.

Die austauschende Gerechtigkeit kann Gott in Beziehung auf den Menschen nicht üben, sowohl weil der Mensch nicht als unabhängiger Eigenthümer seinem Schöpfer gegenübersteht, als auch deßhalb, weil der Mensch Nichts besitzt, was er im vollen Sinne Sein nennen und Gott geben könnte. Deßhalb sagt der Apostel: „Wer hat ihm (Gott) zuerst gegeben, daß es ihm wieder vergolten werde?" Röm. 11, 35. Unsere guten Werke nämlich gehören Gott, nicht nur weil sie Früchte eines Baumes (des Menschen) sind, der Eigenthum Gottes ist, sondern auch weil sie noch insbesondere durch die göttliche Gnade hervorgerufen und zur Reife geführt werden. Gehören aber unsere guten Werke Gott, so wird er, wenn wir sie ihm darbringen, nicht im strengen Sinne unser Schuldner. Auch ein Kind, welches

noch nicht zur Selbstständigkeit gelangt ist, kann durch seine Handlungen, obwohl sie in einem vollern Sinne sein Eigenthum sind, als die guten Werke Eigenthum des Menschen, seine Eltern doch nicht eigentlich verpflichten und sie zu Schuldnern machen. Noch weit weniger kann der Mensch Gott gegenüber ein strenges Recht erwerben, da er von seinem Schöpfer und Erhalter mehr abhängt, als das Kind von seinen Eltern. Selbst daß Gott uns für unsere guten Handlungen einen Lohn versprochen hat, begründet auf seiner Seite keine Pflicht strenger Gerechtigkeit, obwohl er seiner Treue und Wahrhaftigkeit die Erfüllung des Versprechens schuldet. Denn da er nicht eigenen, sondern des Menschen Vortheil bei diesem Versprechen im Auge hatte, so wollte er keine Pflicht strenger Gerechtigkeit auf sich nehmen, wie auch ein Vater seinem Sohne gegenüber durch ein ähnliches Versprechen nicht Schuldner im eigentlichen Sinne wird [1]). In einem weniger strengen Sinne jedoch können wir von einer austauschenden Gerechtigkeit in Gott sprechen, insofern nämlich unsere guten Werke, obwohl selbst ein Geschenk Gottes, doch einen innern Werth haben, dem einigermaßen eine Belohnung entspricht. (Das Nähere in der Abhandlung vom Verdienste, im 4. B.)

Dagegen findet sich in Gott die austheilende Gerechtigkeit, was aber nicht so zu verstehen ist, als ließe Gott nothwendig Allen dasselbe Maß von Gütern und Gnaden zukommen. Da nämlich der Mensch seinem Schöpfer gegenüber auf Nichts Anspruch zu machen hat, so folgt, daß Gott durch jegliche Verleihung von Wohlthaten nur größere oder geringere Beweise seiner Güte gibt, und durch eine wenn auch noch so ungleiche Austheilung derselben nicht im Mindesten irgend ein Recht verletzt. Die austheilende Gerechtigkeit Gottes besteht vielmehr darin, daß er nach Verdienst und Verhältniß das Gute belohnt und das Böse bestraft. Und zwar beruhet diese Gerechtigkeit theils auf der Natur des guten oder bösen Werkes selbst; theils auf der Nothwendigkeit, dem Sittengesetze Nachdruck zu verleihen, d. h. den Menschen wirksam zum Guten anzuregen, vom Bösen abzuschrecken, und überhaupt die bestehende Weltordnung aufrecht zu erhalten; theils endlich auf der besondern Verheißung und Androhung Gottes. Mit andern Worten: Gott ist gerecht, weil er heilig, weise und getreu oder wahrhaft ist.

I. Gott belohnt das Gute. — 1. Obschon, wie oben bemerkt wurde, das gute Werk des Menschen an und für sich Gott keine Verpflichtung auferlegen oder kein vollkommenes Recht für sich in Anspruch nehmen kann, so ist es doch billig, daß es belohnt werde. Denn da

[1]) Lessius, de perfect. div. l. 13. c. 2.

es der Heiligkeit Gottes entspricht, so gewinnt es sich dessen Liebe, wie denn Gegenstand der Liebe alles das ist, was in der rechten Stellung zu Gott sich befindet. Was ist nun billiger, als daß der Heilige seine Güte dem zuwende und das fördere, was seine Liebe gewann? Was billiger, als daß er dereinst mit sich den vereinige, der hienieden schon nach dieser Vereinigung strebte? Denn Liebe wünscht ja die innigste Vereinigung.

2. Wenn Gott will, daß der Mensch dem ewigen Gesetze sich unterwerfe und Gutes übe, dann wird seine Weisheit ohne Zweifel Mittel wählen, um ihn wirksam zum Gutesthun anzuregen. Ein solches Mittel ist aber der Lohn der guten That, und um so wirksamer wird es werden, je genauer der Lohn dem guten Werke entspricht.

3. Daß Gott einen solchen Lohn verheißen habe, bezeugen zahlreiche Stellen der h. Schrift. Der Apostel gibt den Hebräern die Versicherung: „Gott ist nicht ungerecht, daß er vergessen sollte eures Thuns und der Liebe, die ihr gegen seinen Namen bewiesen habt, da ihr den Heiligen dientet und dienet.“ Hebr. 6, 10. Sich selbst tröstet er mit den Worten: „Ich habe den guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt. Im Uebrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt, welche mir an jenem Tage geben wird der Herr, der gerechte Richter: nicht allein aber mir, sondern auch Allen, die seine Ankunft lieb haben.“ 2. Tim. 4, 7. 8.

II. Gott straft auch das Böse. 1. Wenn er deßhalb, weil er der Heilige ist, das Gute fördert und an sich zieht, so wird er aus demselben Grunde das ihm widerstrebende Böse von sich abstoßen und gleichsam vernichten. Ja, weit mehr als das gute Werk des Lohnes, ist das Böse der Strafe werth. Denn während durch jenes Gott nur die schuldige Ehre erwiesen wird, fügt dieses ihm Unbilde und Schmach zu. Durch die Strafe aber wird die Unbilde in gewissem Sinne beseitigt. Denn wie im bürgerlichen Leben durch die Bestrafung des Majestätsverbrechers die Würde des Königs anerkannt und gleichsam wieder hergestellt wird, so gelangt auch durch die Niederbeugung und Züchtigung des Sünders, der gegen Gott sich erhob, Gottes Ansehen wieder zur Anerkennung: Gott wird erhöht und steht als der alleinige Herr da, weil der, welcher ihn entthronen wollte, von der angemaßten Höhe herabgeworfen ist. Zugleich wird durch Bestrafung der Sünde die von Gott beabsichtigte Ordnung wieder hergestellt. Diese nämlich verlangt, daß jedes Wesen in der Stellung sich befinde, die Gott ihm angewiesen. Der Mensch sollte aus freiem Antriebe seinem Herrn dienen. Durch die Sünde verließ er diese ihm ursprünglich angewiesene Stellung. Indem er nun der Strafe unterworfen wird, befindet er sich wieder in der entsprechenden Unterord-

nung und ist dem göttlichen Willen aufs Neue unterworfen. „Erfüllt der Mensch," so schreibt der h. Augustin [1]), „seine Schuldigkeit nicht durch Wirken, so wird er sie erfüllen durch Leiden." Der göttlichen Heiligkeit, welche überall die rechte Ordnung verlangt, geziemt es also, die Sünde nicht ungestraft zu lassen. Wie jedoch ein König, wenn sonstige Gründe ihn nicht hindern, dem Verbrecher die gebührende Strafe erlassen kann, so kann dieses auch Gott, wenn es sich bloß um seine Ehre handelt, in Beziehung auf den Sünder und so seine Gerechtigkeit in einem weniger hohen Grade als seine Barmherzigkeit offenbaren.

2. Entspricht es schon der göttlichen Weisheit, durch Belohnungen den Menschen zur Beobachtung des Gesetzes anzutreiben, so gilt dieses rücksichtlich der Strafe für die Uebertretung desselben um so mehr, da auf die Meisten die Strafe einen ungleich nachhaltigern Einfluß übt, als die Belohnung. Wie Viele würden, wenn keine Strafe in Aussicht stände, die verheißenen Belohnungen verachten und, durch die gegenwärtigen Güter angelockt, ungescheut die Gebote mißachten! Sehen wir dieses, obwohl die härtesten Strafen angedroht sind, dennoch so oft eintreten: müßte dann nicht das Gesetz fast überall sogar in Vergessenheit gerathen, wenn keine Strafe zu fürchten wäre! Wer würde seine Bestimmung erreichen, wenn nicht die Aussicht auf jenseitige positive Strafen, sondern etwa nur auf Vernichtung oder einen Zustand der Bewußtlosigkeit dem Sünder geöffnet wäre! Ja wie wäre hienieden noch einige Ordnung denkbar! Wie demnach ein zeitlicher Herrscher wohl einige, aber nicht alle Uebelthäter begnadigt, wenn er die Ordnung aufrecht erhalten will, so könnte auch Gott, falls wir nur diesen Grund in's Auge fassen, wohl einigen, nicht aber allen Sündern die Strafe erlassen.

3. Allein der wahrhaftige Gott hat bestimmt erklärt, daß er, zur Verherrlichung seiner Gerechtigkeit und ebensosehr zum Wohle des Menschen selbst, Jedem nach allen seinen Werken vergelten und nichts Böses ungestraft lassen werde. „Ich sage euch, daß die Menschen über ein jedes unnütze Wort, das sie reden, am Tage des Gerichts Rechenschaft geben müssen." Matth. 12, 36. Wer dürfte wähnen, der wahrhafte und getreue Gott werde seine Drohungen nicht ebensowohl in Erfüllung gehen lassen als seine Verheißungen! „Er (Gott) wird Jedem vergelten nach seinen Werken." Röm. 2, 6. Und zwar wird eine gleichmäßige Vergeltung stattfinden. „Denn bei Gott ist kein Ansehen der Person." Röm. 2, 11. Deßhalb pflegt man die Gerechtigkeit darzustellen als eine Jungfrau mit geschlossenen Augen,

[1]) De lib. arbit. l. 3. c. 15.

die in der einen Hand die genaue Wage des Gerichts, in der andern das zweischneidige, stets drohende Schwert hält.

4. Unser eigenes Gewissen erkennt Gott als den gerechten Vergelter, wenn es nach einer Unthat, möge sie auch im Verborgenen begangen sein, sich geängstigt, wie es nach einer guten Handlung sich beglückt fühlt. Ja wir haben Grund zu sagen, der erste Eindruck, den Gott auf die zum Bewußtsein ihrer Abhängigkeit gelangte Seele macht, sei der eines gerechten Vergelters.

5. Und was anders als einen gerechten Gott verkünden uns die strafenden Gerichte, die von Anbeginn über die widerspenstigen Geschöpfe ergingen! „Gott hat der Engel, die sich versündigten, nicht geschont, sondern mit Ketten der Hölle sie in den Abgrund gezogen und der Pein übergeben, um sie zum Gerichte aufzubewahren." 2. Petr. 2, 4. Wegen der Sünde der Stammeltern entzog Gott diesen selbst und ihren Nachkommen die ausgezeichnetsten Gnadengeschenke, unterwarf die Menschheit der Tyrannei Satans und ließ Tausende und abermals Tausende der ewigen Seligkeit verlustig werden. Das unter den Fluthen begrabene Menschengeschlecht, aus dem nur acht Personen gerettet werden; das brennende Sodoma, dessen Flammen nur Lot mit den Seinigen entgeht: was anders sind diese und so viele andere Ereignisse als laut rufende Zeugen der göttlichen Gerechtigkeit!

III. Trotz dieser Strenge offenbart Gott doch stets seine Güte und Barmherzigkeit zugleich mit der Gerechtigkeit, und wird diese im Belohnen mehr verherrlicht als im Strafen.

1. Ohne vorhergängige Erweise seiner Güte kann er nicht einmal seine Gerechtigkeit ausüben. Denn das Wesen, welches eine Strafe trägt, erfuhr durch die Erschaffung zuerst den ausgezeichnetsten Beweis göttlicher Güte. Und wenn Gott das Gute an uns belohnt, so krönt er eigentlich seine eigenen Gaben: denn von ihm empfingen wir nicht nur die Fähigkeit, Gutes zu wirken, sondern die gute Handlung selbst war, weil Gott durch Erleuchtung des Verstandes und Anregung des Willens uns zuvorkam und durch fernern Gnadenbeistand unsere Thätigkeit unterstützte, zugleich ein Geschenk seiner Güte. Anders verhält es sich mit der bösen Handlung, die als das Erzeugniß unsers bösen, von Gott sich abwendenden Willens einzig unser Werk ist.

2. Nichtsdestoweniger straft Gott die Sünde, einzig unser Werk, weniger, als er die Tugend, zugleich sein Werk, belohnt. Letztere nämlich wird, wie die Theologen lehren [1]), über Gebühr belohnt, erstere unter Gebühr bestraft. Denn während die gute Handlung

[1]) Gregor de Valentia, comment. in S. Thom. 1. disp. 1. q. 21. — Suarez de grat. l. 12. c. 31.

deßhalb, weil sie von einem geringfügigen Wesen dem unendlichen Gott dargebracht wird, gleichsam von unendlich geringem Werthe ist, wird die Sünde, die mit der Verächtlichkeit des Beleidigenden und der Hoheit des Beleidigten an Schwere zunimmt, gewissermaßen unendlich groß. Und doch wird das geringfügige gute Werk ebensowohl ewig belohnt, als die Sünde ewig gestraft wird; und zwar ist die Strafe der Sünde ihrer Heftigkeit nach endlich, obwohl sie, wenn sie durchaus entsprechend sein sollte, ins Endlose vermehrt werden müßte. [1]) Gott hätte demnach der Tugend einen geringern Lohn, und dem Laster eine größere Strafe bestimmen können. — Daß Gott das Gute über Gebühr belohnt, ergibt sich noch aus einem andern Grunde. Gott kann der guten Handlung, einzig und allein in sich selbst betrachtet, jeden Lohn versagen. Wenn der Sünder ein Almosen gibt in derselben Stimmung, in welcher der Gerechte es gibt, so hat der Sünder keinen Anspruch auf Lohn. Daraus folgt, daß das gute Werk nicht einzig seinetwegen, sondern wesentlich auch deßwegen, weil der Vollbringer desselben ein Adoptivsohn Gottes ist, auf Lohn Anspruch hat. Adoptivsohn aber ist er in Folge der Güte Gottes. Folglich ist auch aus diesem Gesichtspuncte wahr, daß „die guten Werke der Gerechten am Tage des letzten Gerichts einen größern Lohn empfangen, als sie nach dem gerechten Urtheile Gottes verdienen". Die entgegengesetzte Lehre des Bajus wurde verworfen. [2])

3. Ferner soll nach Gottes liebevoller Absicht die über die Sünde verhängte Strafe selbst, wie schon gezeigt wurde, eine Wohlthat für Alle sein; denn Alle sollen durch sie zur Erwerbung des ewigen Lohnes angetrieben werden. Nutzlos wird sie nur durch die Schuld desjenigen, der vor ihr das Auge schließt. Schon Tertullian [3]) bemerkte gegen Marcion, den Läugner der göttlichen Gerechtigkeit, daß die Festsetzung von Strafen eigentlich ein Beweis der göttlichen Güte sei. „Da das Böse", lehrt er, „mit so vielen Lockungen gegen das Gute kämpft, wer würde nach jenem, das er ungestraft verachten könnte, noch streben?" [4])

---

[1]) S. Thom. 1. q. 21. a. 4. ad 1. In damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliqualiter allevians, dum punit citra condignum.

[2]) Opera bona justorum non accipiunt in die judicii extremi mercedem ampliorem, quam justo Dei judicio merentur accipere. Baji Prop. 14.

[3]) Cont. Marc. l. 2. c. 13.

[4]) Wie die auf das zukünftige Leben bestimmten Strafen Jeden ohne Ausnahme vom Sündigen abschrecken sollen, so läßt Gott auch die sichtbaren, über Einzelne hienieden zuweilen verhängten Strafgerichte Andern in auffallender Weise zum Heile gereichen. Margarita von Cortona begann mit dem achten Jahre, in welchem Alter sie ihre Mutter durch den Tod verlor, ein freies und ausgelassenes Leben. Sie entfloh später auf Anrathen eines adeligen Jünglings heimlich aus dem väterlichen Hause, und wurde nun zu aller Gottlosigkeit verführt, worin sie neun Jahre verharrte. Jener Edelmann aber wurde auf einer Reise, die er Geschäfte halber unter-

Mit der göttlichen Gerechtigkeit steht nicht im Widerspruche die Drohung: „Ich bin der Herr, der die Missethaten der Väter an den Kindern straft bis ins dritte und vierte Geschlecht bei denen, die mich hassen.“ Ex. 20, 5. Diese Worte sind an das Israelitische Volk gerichtet, mit dem Gott einen auf irdischen Belohnungen und Strafen beruhenden Bund geschlossen. Da nun den Eltern das Unglück der Kinder eine der empfindlichsten Strafen zu sein pflegt, so war die Androhung desselben an und für sich durchaus geeignet, die Väter zur Treue gegen Gott zu spornen. Was jedoch den Eltern Strafe war, wurde den Kindern, falls sie selbst unschuldig waren, nur ein Leiden, das Gott auf andere Weise und namentlich in der Ewigkeit reichlich vergelten konnte. Da aber die Kinder sehr häufig das Beispiel ihrer gottvergessenen Eltern nachahmen, so wird oft das angedrohte Unglück auch für sie zur verdienten Strafe. Aber auch an dieser Stelle offenbart sich auf hervorstechende Weise Gottes Güte, da er sogleich hinzufügt: „Ich thue Barmherzigkeit bis ins tausendste Geschlecht bei denen, die mich lieben und meine Gebote halten.“

c. Die vollkommene Vergeltung findet erst in der Ewigkeit statt.

Deßhalb wird der Mensch sogleich nach dem Tode dem besondern Gerichte unterworfen, worin ihm entweder, wie dem armen Lazarus, ewige Ruhe, oder, wie dem reichen Prasser, ewige Qual zuerkannt wird. Luc. 16. (S. den 7. Glaubensart.) Einstweilen wuchern auf dem Acker Gottes Weizen und Unkraut neben einander: aber zur Zeit der Ernte, die für den Einzelnen sogleich mit dem Tode, für die Gesammtheit des Menschengeschlechts mit dem letzten Gerichte beginnt, scheiden die Engel Gottes das Unkraut vom Weizen aus, um diesen in die Scheunen des himmlischen Hausvaters zu bergen, jenes dem Feuer zu übergeben. Matth. 13.

I. Nicht ohne Grund bleibt Gutes und Böses hienieden ohne vollkommene Vergeltung. Ja sie könnte ohne wesentliche Umgestaltung der gegenwärtigen Weltordnung nicht einmal stattfinden. — 1. Denn sollte jedem guten Werke sogleich der entsprechende Lohn, jeder bösen That die verdiente Strafe folgen, dann müßte der Mensch, da Lohn

nahm, ermordet. Am dritten Tage kam der Hund, der ihn begleitet hatte, heulend zurück, faßte Margarita beim Kleide und zog sie mit Gewalt aus dem Hause fort. Unter beständigem Heulen lief er vor ihr her bis an den Ort, wo der Körper des Ermordeten lag, der schon die Verwesung verrieth. Betroffen über den Anblick und noch mehr über den Seelenzustand, in dem der Unglückliche vom Tode war ereilt worden, sank Margarita beinahe ohnmächtig nieder. Ein Strahl der göttlichen Gnade fiel in ihr Herz, und ihre Bekehrung war entschieden. Sie kehrte zu ihrem Vater zurück und bat um Aufnahme in das elterliche Haus. Der Vater ward durch ihre Thränen und ihre Reue gerührt: aber von der Stiefmutter wurde sie wieder verstoßen. Entschlossen, lieber Hungers zu sterben, als zum frühern Lasterleben zurückzukehren, wendete sie sich in demüthigem Gebete zu Gott und fühlte sich darauf angetrieben, nach Cortona zu gehen, um da ihre Sünden zu beichten und aus dem Munde des Beichtvaters fernere Weisungen zu vernehmen. Ihr ganzes übriges Leben, 23 Jahre, verbrachte sie in einer engen Zelle in beständiger Abtödtung. Sie starb im Jahre 1297 und wurde wegen der außerordentlichen, durch Wunder bestätigten Tugenden, die sie bis zur letzten Stunde übte, im Jahre 1728 von Benedict XIII. den Heiligen beigezählt.

und Strafe endlos sind, sogleich dem Leben entrückt werden, um an den Ort, wo eine vollkommene Vergeltung möglich ist, zu gelangen. Wieviel Gutes wäre dann, da der am Ziele Angelangte die Fähigkeit zu verdienen nicht mehr besitzt, verhindert! Wie ungleich härter als in der gegenwärtigen Ordnung wäre das Loos des Sünders, wenn er der irdischen Wanderung sogleich entrückt würde! Ohne Zweifel würde daher Gottes Güte weniger verherrlicht. — 2. Selbst seine Weisheit würde weniger zu Tage treten. Dieser nämlich entspricht es, daß einem mit Freiheit begabten Wesen ein ungehinderter Gebrauch derselben belassen werde. Aber wie sehr würde sie geschmälert werden, wenn der Mensch wüßte, daß er nach der ersten Sünde sogleich dem Leben entrissen würde! Nur Schrecken, nicht Liebe, würde ihn von der Sünde zurückhalten. — 3. Oder sollte in allen Fällen wenigstens eine unvollkommene Vergeltung eintreten? Auch das würde einem weisen und gütigen Gott weniger angemessen sein. Denn wie vieler Verdienste würden die Frommen beraubt werden, wenn die Bösen aus Furcht vor der stets auf dem Fuße folgenden Züchtigung in Schrecken gehalten würden! Wie unvollkommen wäre oft das von den Frommen gewirkte Gute, wenn die Aussicht auf einen sogleich folgenden zeitlichen Lohn ihren Willen leitete! Die Bösen selbst würden nur aus zeitlichen und niedrigen Beweggründen vom Sündigen abstehen. Mochte auch der Sinnlichkeit des Israelitischen Volkes und der Natur des mit ihm geschlossenen Bundes eine irdische Vergeltung angemessen sein: dem Wesen des ungleich vollkommnern neuen Bundes würde sie wenig entsprechen. — 4. Endlich müßte Gott, falls die Vergeltung stets auf dem Fuße folgen sollte, fortwährend in den Lauf der Natur eingreifen, um von den Guten die nicht verdienten Unglücksfälle abzuwenden und die Bösen von der Theilnahme an den gemeinsamen Gütern auszuschließen. Für die Einen müßte ein nie endender Frühling oder Sommer, und gleichzeitig für die Andern ein unablässig drückender Winter in die Welt geführt werden. Daher kann, wenn die Ordnung der Natur feststehen soll, die Vergeltung nicht immer und allsofort eintreten.

II. Indeß findet hienieden doch einige Vergeltung statt, indem der Tugendhafte trotz aller Leiden, die ihn mit Andern gemeinsam treffen oder auch eben wegen seiner Rechtlichkeit ihm zustoßen, nie wahrhaft unglücklich ist, ja oft sogar schon einen Vorgeschmack der einstigen Seligkeit hat, der Lasterhafte dagegen bei allen Genüssen, die ihm entweder der gewöhnliche Lauf der Dinge oder sogar seine Lasterhaftigkeit bereitet, niemals wahrhaft glücklich, oft sogar unglücklich ist. — 1. So wenig es der göttlichen Weisheit und Güte entsprochen hätte, hienieden eine vollkommene Vergeltung oder auch eine unvollkommene regelmäßig und in jedem Falle eintreten zu lassen, ebenso angemessen ist es ihr,

in gewissen Fällen und auf unvollkommene Weise schon jetzt Lohn und Strafe auszutheilen, um uns dadurch die einstige, vollkommene Vergeltung gleichsam ahnen zu lassen. — 2. Würde die Strafe stets und in ihrem ganzen Umfange einzig auf das jenseitige Leben verschoben, so möchte mancher Ungläubige in seinem Unglauben bestärkt werden; und wäre durchaus kein Vorgenuß der einstigen Belohnung für den Gerechten, so möchte Mancher in seinem Vertrauen wanken und nur zu leicht die gegenwärtigen Genüsse des Lasters gegen die Mühsale der Tugend eintauschen. Nun aber läßt Gott schon jetzt einige Strahlen des Tages der Vergeltung in das Dunkel des Erdenlebens fallen, indem die innern und äußern Folgen der Tugend großentheils ein Lohn, die der Sünde Strafe sind. — 3. Was die angeführten Gründe als angemessen erscheinen lassen, wird durch die Erfahrung bestätigt.

a. Mag man immerhin zugeben, daß der Lasterhafte mitunter das Ziel seiner Bestrebungen erreiche, so wird man auf der andern Seite doch zugestehen müssen, daß sehr oft der Habsüchtige eben durch seine Ungerechtigkeit, der Ehrgeizige durch seinen Ehrgeiz, der Wollüstige durch seine Genußsucht sich Armuth, Elend, Krankheit und Verachtung zuzieht. Diese Wahrheit wird durch eine so häufige Erfahrung bestätigt, daß sie in Sprüchwörtern, welche dem ungerechten Gute das Gedeihen absprechen ꝛc., ihren Ausdruck gefunden hat. Nicht selten kommt die weltliche Gerechtigkeit der göttlichen zuvor, und mag auch zuweilen der Unschuldige zu Kerker und Banden verurtheilt werden, öfter wird das Schwert der Gerechtigkeit den Schuldigen treffen. — Selbst in den wenn auch zahlreichen Fällen, wo das Laster keinen weltlichen Richter zu fürchten hat, wird doch der endlich erreichte Vortheil jenen Kummer und jene verzehrenden Sorgen nicht aufwiegen, die der zuletzt erstrebten Befriedigung vorangingen. — Allein der endliche Genuß selbst ist mit dem bittersten Wermuth gemischt: theils weil er der Erwartung nicht entspricht, indem der wilde Trieb des Herzens nicht völlig befriedigt wird; theils weil die Flüchtigkeit desselben und die Unmöglichkeit, ihn zu fesseln, die Seele mit bangen Sorgen wegen der Zukunft erfüllt; theils weil auf jeden Genuß alsbald Ekel und das Gefühl unwürdiger Erniedrigung sich einstellt, indem das Bewußtsein, daß das Laster nur erniedrigt, nie völlig aus der Seele entschwindet. Daher die Klage der Gottlosen: „Wir sind müde geworden auf dem Wege der Bosheit und des Verderbens und wandelten harte Wege." Weisheit 5, 7. — Füge man hinzu, daß der Lasterhafte bei Unglücksfällen, von denen auch er nicht verschont bleibt, völlig ohne Trost ist. — Und könnten denn die Vorwürfe des Gewissens, die zuweilen dem verstecktesten Bösewichte plötzlich eine Hölle hienieden bereiteten, von Jedem lange überhört werden? Gewöhnlich ist sein Erwachen

um so fürchterlicher, je länger er schlummerte. Deßhalb seufzte auch der Psalmist: „Kein Frieden ist meinen Gebeinen vor dem Angesichte meiner Sünden." Ps. 37, 4. Häufig suchen uns die Weisen des Alterthums die Qualen des bösen Gewissens zu veranschaulichen. Die von ihnen gezeichneten Bilder zusammenfassend, sagt Graf de Maistre [1]): „Den Gottlosen glaube ich von der ganzen Hölle, wie die heidnischen Dichter sie schildern, beständig umgeben: von nagenden Sorgen, von blassen Krankheiten, von schimpflichem und frühzeitigem Alter, von Furcht und bitterer Noth, dieser traurigen Rathgeberin, von falschen Freuden des Geistes und innerlichem Aufruhr, von rächenden Furien, schwarzer Melancholie und vom Tode [2])."

b. Weit anders verhält es sich mit dem Tugendhaften. Gleicht das leidenschaftliche Herz des Gottlosen dem von Stürmen durchwühlten Meere, so gleicht die Seele des Gerechten dem Spiegel eines ruhigen Sees, auf dem das Auge mit Ergötzen ruht. Indem der Tugendhafte nur das Gute will, fühlt er sich beglückt, weil er zugleich inne wird, daß dieses gleichsam das für ihn bestimmte Element ist. Leicht tröstet er sich in Unglücksfällen; denn er weiß, daß ein guter Vater aus weisen Absichten ihm Alles zusendet, und ein allwissender Richter die kurzen Leiden dieser Zeit mit ewiger Glorie vergilt. Der Trost des Gewissens, der ihn bei jeder guten That begleitet, gibt ihm einen Vorgeschmack der jenseitigen Vergeltung. Wie erst, wenn Gott, wie bei den Frommen oft geschieht, mit außerordentlichen Tröstungen die Seele beglückt [3])! Freilich wird der Tugendhafte nie gänzlich

---

[1]) Abendstunden von St. Petersburg. 3. Gesp.

[2]) Theodorich, König der Ostgothen, hatte sich mit dem schuldlosen Blute des edlen Symmachus befleckt. Da ereignete es sich eines Tages, daß ihm zur Abendtafel ein Fischkopf von ungewöhnlicher Größe vorgesetzt wurde. Mit einem Schrei des Entsetzens springt Theodorich von der Tafel auf; denn er glaubte ein ihn angrinsendes Gespenst zu erblicken. Ich sehe den Kopf des Symmachus, ruft er aus. Wie wahnsinnig flieht der König aus dem Speisesaale, wirft sich zermalmt vor Schrecken aufs Bett, und nach einigen Tagen ist der mächtige Gothenkönig eine Leiche († 526). Baron. annal. ad a. 526. n. 26.

Der Kaiser Constans († 658) ließ seinen eigenen Bruder Theodosius, einen frommen Diakon, der ihm den Kelch mit dem hochheiligen Blute gereicht hatte, ermorden. Von dieser Stunde an verfolgt ihn Tag und Nacht schreckliche Todesangst. Wohin er geht, wohin er sich wendet, scheint es ihm, er sehe seinen Bruder in der Diakonenkleidung, ihm einen Becher voll Blut darreichend mit den Worten: Trinke, Bruder, trinke! Er flieht von Constantinopel nach Italien und Sicilien, um eine Ruhestätte zu finden; aber umsonst. Baron. annal. ad a. 659.

[3]) „Ich kann nicht umhin", schreibt Graf de Maistre in den Abendstunden von St. Petersburg (3. Gesp.), „des jungen Mädchens zu erwähnen, welches in dieser Stadt unter den wohlthätigen Menschen, die das Unglück aufsuchen, um ihm beizustehen, so berühmt geworden ist. Sie ist achtzehn Jahre alt und seit fünf Jahren von einem schrecklichen Krebsübel gemartert, welches ihr den Kopf zerfrißt. Schon sind Augen und Nase verschwunden, und das Uebel greift in ihrem jungfräulichen Fleisch um sich, wie eine Feuersbrunst, die einen Palast verzehrt. Den durchdringendsten Leiden preisgegeben, erhebt eine zarte und fast himmlische Frömmigkeit sie ganz und gar über die Erde und scheint sie für allen Schmerz unzugänglich oder gleichgül-

ohne Leiden und Mühsale sein. Wir würden aber irren, wenn wir auch in diesen nicht eine Vergeltung erblickten. Denn wer ist rein von aller Sünde?

Wir bilden uns von der göttlichen Gerechtigkeit keinen richtigen Begriff, wenn wir sie bloß fürchten. Warum sollte sie uns nicht auch zur Liebe stimmen, da sie doch die Gerechtigkeit eines Vaters ist, der selbst dann, wenn er straft, seiner Güte nicht vergißt! Und zeigt sich die göttliche Gerechtigkeit im Belohnen nicht weit bewunderungswürdiger, als im Strafen? Was ist das kleinste gute Werk, was ist ein dem Durstenden aus Liebe zu Gott gereichter Becher Wasser im Vergleich mit der endlosen Seligkeit! Mag immerhin der eigentliche Lohn auf die jenseitige Welt verschoben werden: wir wissen, daß er uns sicher hinterlegt ist. Wir wollen daher gleich einem klugen Landmann getrost, wenn auch mühevoll, unser Samenkorn der Erde anvertrauen; sicher wird die Frühlingssonne des jenseitigen Lebens den Keim zu tausendfältiger Frucht entwickeln, und auch an uns wird sich bewähren der Ausspruch: „Die mit Thränen säen, werden ernten mit Frohlocken; sie gehen und weinen und streuen ihren Samen; aber sie kommen mit Jubel und tragen ihre Garben." Ps. 125, 5. 6. Folgen wir der Mahnung des Apostels: „Lasset uns Gutes thun und nicht ermüden; denn zu seiner Zeit werden wir ernten, wenn wir nicht ermüden." Gal. 6, 9.

Auf der andern Seite jedoch haben wir auch Grund, die strafende Gerechtigkeit zu fürchten. Schreckt schon die weltliche Gerechtigkeit Unzählige vor Verbrechen zurück: wie ungleich heilsamer muß die göttliche Gerechtigkeit auf uns wirken! Der Kenntniß des weltlichen Richters wird manche That entzogen, aber dem Auge des göttlichen Richters ist Alles aufgedeckt. Der Arm der weltlichen Gerechtigkeit wird durch Vermittlung mächtiger Freunde oder durch die Fertigkeit eines Sachwalters nicht selten eingehalten: bei Gott gilt kein Ansehen der Person. Der weltliche Richter kann nur zu unbedeutenden oder doch nur leiblichen Strafen verdammen: der göttliche Richter vermag Leib und Seele in die Hölle zu stürzen. Gegen den Urtheilsspruch des weltlichen Richters kann Berufung eingelegt werden: Gottes Urtheilsspruch gibt die letzte und endgültige Entscheidung. Oft wird die vom weltlichen Richter verhängte Strafe durch die Milde des Fürsten abgekürzt oder erlassen: die Thore der Hölle sind dem Verdammten auf ewig geschlossen.

---

tig zu machen. Sie sagt nicht, wie der aufgeblasene Stoiker: O Schmerz, du hast gut toben, du wirst mich nie zum Geständniß bringen, daß du ein Uebel seiest! Sie macht es viel besser: sie spricht gar nicht davon. Ihre unerschütterliche Ergebenheit ist eine Art von Schauspiel geworden: und wie man in den ersten Jahrhunderten des Christenthums aus bloßer Neugierde in den Circus ging, um dort eine Blandina, Agatha, Perpetua den Löwen oder wilden Stieren preisgegeben zu sehen, und mehr als Ein Zuschauer, ganz erstaunt, ein Christ zu sein, von da zurückkehrte, so kommen auch Neugierige in Ihrer lärmenden Hauptstadt, die junge dem Krebs preisgegebene Märtyrin zu betrachten. Als man eines Tages Mitleid über ihre lange und peinliche Schlaflosigkeit bezeugte, sagte sie: Ich bin nicht so unglücklich, als Sie glauben: Gott gibt mir die Gnade, nur an ihn zu denken. Und als ein frommer Mann sie einst fragte: „Welches ist die erste Gnade, liebes Kind, um die du Gott zu bitten gedenkest, wenn du bei ihm sein wirst?" antwortete sie mit einer englischen Unbefangenheit: Ich werde ihn für meine Wohlthäter um die Gnade bitten, ihn eben so sehr zu lieben, wie ich ihn liebe."

§. 25. Güte, Barmherzigkeit und Langmuth.

a. Gott ist gütig.

Er will aus Liebe allen Geschöpfen Gutes und erweist uns wirklich zahllose Wohlthaten. In dreifacher Beziehung wird Gott gut genannt: er ist wesentlich gut oder unendlich vollkommen, sittlich gut oder heilig, gegen Andere gut oder gütig und freigebig. Hier wird er in der letzten Beziehung gut genannt.

Gott ist gütig gegen alles Erschaffene. 1. Denn da Alles an seiner Vollkommenheit theilnimmt und gleichsam sein Ebenbild ist, so liebt er Alles eben deßwegen, weil er seine unendliche Wesenheit selbst liebt. So wird Jemand, der einen Vater liebt, auch dessen Sohn lieben, eben weil dieser mit dem Vater in so naher Verbindung steht. Liebt Gott aber die Geschöpfe, so wird er ihnen, weil die Liebe nicht unthätig und unfruchtbar ist, auch Gutes erweisen. Ja er kann sie nicht lieben, ohne daß sie schon Beweise seiner Güte erfahren hätten. Denn ohne das Dasein zu haben, können sie nicht als wirkliche Wesen geliebt werden. Aber eben ihr Dasein ist die erste Wirkung der göttlichen Güte. Gottes Liebe nämlich unterscheidet sich, wie der h. Thomas bemerkt [1]), von der unsrigen darin, daß wir ein Wesen lieben, weil es Vorzüge hat, während Gott es liebt, um ihm solche zu ertheilen. — 2. Wie könnte auch dem Begriffe des vollkommensten Wesens Güte abgehen, da wir schon einen Menschen, je vollkommener er ist, um so gütiger gegen Andere denken! Deßhalb stellten sich die Völker das höchste Wesen auch stets als ein gütiges vor, und auf dieser Anschauung beruhete die Gewohnheit, durch Gebete und Opfer Wohlthaten von ihm zu erflehen. — 3. Und endlich, wie könnte Güte eine Eigenschaft des Menschen sein, wenn sie Gott selbst nicht eigen wäre! Denn wenn das, was in der Wirkung sich findet, sicher schon in der Ursache liegt; wenn der Bach schon in der Quelle enthalten ist: dann muß Güte dem Schöpfer in einem unendlichen Grade eigen sein, da sie nur von ihm dem Geschöpfe mitgetheilt werden konnte. — 4. Für diese Liebe und Güte zeugt die h. Schrift mit den Worten: „Du liebst Alles, was da ist, und hassest nichts von dem, was du gemacht hast." Weish. 11, 25. Selbst die Sünder liebt Gott, zwar nicht insofern sie Sünder oder boshaft, sondern wenigstens insofern sie seine Geschöpfe sind. Von jedem Einzelnen gilt, was Gott durch den Propheten zunächst vom Volke Israel sagte: „Kann wohl eine Mutter ihres Kindes vergessen, daß sie sich nicht erbarme des Sohnes, den sie geboren? Und sollte sie es auch vergessen, so will ich doch deiner nicht

[1]) S. 1. q. 20. a. 2.

vergessen. Siehe, in meine Hände hab' ich dich gezeichnet." Is. 49, 15. 16. Gott vergleicht sich mit einem Menschen, der, wie es im Morgenlande üblich war, sich das Bild irgend eines theuren Gegenstandes in den Arm oder in die Hand einätzt, um stets daran erinnert zu werden. — Wie Alles in Gott, so ist auch diese seine Güte für sich betrachtet unendlich, wiewohl alle Wirkungen derselben, da es ja außer Gott nicht Unendliches gibt, nur endlich sein können.

Um die Güte Gottes richtiger aufzufassen, betrachten wir die Größe und Menge der Wohlthaten, die Erhabenheit des Spenders und den ihn leitenden Beweggrund. — 1. Fragen wir nach den Wohlthaten, welche die göttliche Güte uns verliehen habe, so müssen wir mit dem Apostel Jacobus sogleich bekennen: „Jede gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk ist von oben herab, vom Vater der Lichter" (dem Urquell alles dessen, was gleich dem Lichte den Menschen erfreut). Jac. 1, 17. Die erste Wohlthat empfingen wir durch die Erschaffung. Und wie viele einzelne Wohlthaten lagen in dieser Einen umschlossen! Während Gott einigen Wesen, z. B. dem Steine, gleichsam bloß das Sein, andern, wie der Pflanze, auch das Leben, andern, den Thieren, zudem das Gefühl verlieh, verband er im Menschen mit allen diesen Graden des Seins auch noch das Denken. So wurde der Mensch, indem er das Sein der sichtbaren und unsichtbaren Welt in sich vereinigte, gewissermaßen der Inbegriff aller Geschöpfe und eine Welt im Kleinen (Mikrokosmos). Der Mensch ist ein von der Hand Gottes gepflanztes Paradies, in welchem die vier Grade des Seins gleich einer aus Gott entspringenden und in vier Ströme sich theilenden Quelle fließen. — Die zweite Wohlthat ist die Einrichtung und Erhaltung des Weltalls zum Wohle des Menschen. Zuerst unterwarf Gott alle Geschöpfe der Botmäßigkeit des Menschen, damit dieser durch sie seiner Bestimmung zugeführt würde. Mag auch der Mensch in Vergleich mit der gleichsam unendlichen Welt als ein kleiner Punct im endlosen Raume erscheinen: doch ist er der König des Weltalls und ihm dienen alle Geschöpfe. Deßhalb ruft David voll Verwunderung aus: „Schau' ich deine Himmel an, das Werk deiner Finger, den Mond und die Sterne, die du gegründet — was ist der Mensch, daß du seiner gedenkest, oder der Menschensohn, daß du ihn heimsuchest? Du hast ihn nur wenig unter die Engel erniedrigt, mit Herrlichkeit und Ehre ihn gekrönt, und ihn gesetzt über die Werke deiner Hände. Alles hast du seinen Füßen unterworfen, Schafe und Rinder allzumal, dazu auch die Thiere des Feldes, die Vögel des Himmels und die Fische des Meeres, welche die Wege des Meeres durchwandeln." Ps. 8, 4–9. Ja für den Menschen ist das Himmelszelt ausgespannt, mit funkelnden Sternen besäet, die Erde mit

Blumen und Pflanzen jeglicher Art geschmückt. „Siehe", schreibt der h. Chrysostomus [1]), „Himmel, Erde, Meer, Alles hat er unsertwegen erschaffen. Sind das nicht Beweise seiner Güte?" Des Menschen wegen erhält Gottes Güte Alles im Dasein und befiehlt den Gestirnen, unausgesetzt ihren Lauf zu verfolgen. — Steht der Mensch auch seiner Natur nach unter den mit höhern geistigen Kräften ausgerüsteten Engeln, so besitzt er doch einen Vorzug vor ihnen, da der Sohn Gottes die Natur des Menschen, nicht die der Engel, annahm. Denn „also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebornen Sohn für sie hingab." Joh. 3, 16. Der Sohn Gottes ist durch Annahme unserer Natur unser Verwandter, unser Bruder geworden. Und weil es nun einmal seine Freude ist, bei den Menschenkindern zu sein, so hat seine erfinderische Liebe in der Einsetzung des h. Altarssacraments das Mittel gefunden, noch fortwährend bei uns zu weilen, ja unsere Speise zu werden. — Da ferner Freundschaft Gleichheit unter den Freunden voraussetzt oder bewirkt, so stattete Gott, um uns die größte Aehnlichkeit mit sich selbst zu verleihen, unsere Seelen mit Vorzügen ganz neuer Art aus, indem er sie zu einer übernatürlichen Würde erhob, ja, so viel es bei einem endlichen Wesen möglich ist, sie der göttlichen Natur selbst theilhaft machte. „Durch ihn (Christus) hat er uns die größten und köstlichsten Verheißungen geschenkt, so daß ihr dadurch in die Gemeinschaft der göttlichen Natur kommet." 2. Petr. 1, 4. Durch die heiligmachende Gnade zu einem neuen Leben wiedergeboren, sind wir nun Kinder Gottes in einem neuen, höhern Sinne. — Frucht dieser Kindschaft wird die übernatürliche Seligkeit in der klaren Anschauung Gottes sein. „Jetzt sind wir Kinder Gottes; aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist." 1. Joh. 3, 2. [2])

[1]) Hom. 3. in ep. ad Philem.

[2]) Orlandini führt die Dankbarkeit für die göttlichen Wohlthaten als einen ganz besondern Charakterzug des sel. Peter Faber an. Er dachte immer voll Dankbarkeit nicht nur an die besondern Wohlthaten Gottes, die er selbst erhielt, sondern auch an diejenigen, welche der ganzen Menschheit gemeinsam sind. Beständig pflegte er die Engel und Seligen wegen ihrer Gaben zu beglückwünschen, indem er unablässig die besondern Gnaden erwog, welche Gott ihnen gegeben hatte, und für jede derselben in ihrem Namen Gott mit innigster Rührung Dank sagte. Er trieb diese Andacht so weit, bis es ihm endlich war, als ob es kein einziges Geschenk der göttlichen Güte gäbe, wofür er nicht persönlich der Schuldner wäre. Auf die fruchtbaren Felder, auf die schönen Olivengärten, auf die Weinberge mit ihren köstlichen Trauben blickte er mit frohlockendem Auge, und weil sie nicht für sich selbst sprechen konnten, sprach er für sie und dankte dem Herrn für alle ihre Schönheit, und im Namen ihrer Eigenthümer für den Besitz, welchen er ihnen gegeben hatte. Wie wunderschön, so fügt der Schriftsteller, dem wir diesen Zug entnehmen, bei, muß das Innere der Seele dieses frommen Mannes gewesen sein mit ihren mannigfaltigen, reichen Gaben und Gnaden! Es ist kein Wunder, daß der h. Franz Xaver ihn der Litanei der Heiligen beifügte, oder daß der h. Franz von Sales von der Freude und dem Troste spricht,

2. Die Größe der göttlichen Güte ist bewunderungswürdig nicht nur wegen der Menge der aus ihr uns zufließenden Wohlthaten, sondern besonders wegen der Erhabenheit Gottes, unsers Wohlthäters, selbst. Nicht ein irdischer Herrscher, nicht ein Engel, sondern der unendliche Gott dachte an uns von Ewigkeit her. Denn auf jeden von uns findet Anwendung, was Gott zum Volke Israel sprach: „Mit ewiger Liebe lieb' ich dich; darum erbarme ich mich dein und zieh' dich zu mir." Jer. 31, 3. Welcher Vorzug, von der unendlichen Majestät vor Anbeginn der Zeit gelie't worden zu sein! Viele mühen sich ab an den Höfen der Großen, um endlich die Gunst eines Menschen zu erlangen; wir besaßen die Zuneigung des Königs der Könige, bevor wir das Tageslicht erblickten. „Er hat uns erwählt vor Grundlegung der Welt." Eph. 1, 4. Wie elend dagegen waren wir, die der unendliche Gott zu solchen Würden erhob! Seiner Natur nach steht der Mensch weit den Engeln nach, und doch hat der Sohn Gottes nicht ihre Natur annehmen wollen, um sie zu veredeln. Welches Staunen würde nicht ein Fürst erregen, der einige nur für die niedrigsten Dienste bestimmte Sclaven den gebornen Großen des Reiches vorzöge und zu den höchsten Ehren beförderte! Mehr als ein elender Sclave hinter den Großen ersten Ranges, stehen wir unserer Natur nach hinter den Engeln zurück.

3. Nicht gezwungen, nicht durch unwiderstehliche Nothwendigkeit getrieben, nicht eigenen Vortheil verfolgend, schenkte Gott uns das Dasein oder irgend eine Wohlthat. Er war ja unendlich selig in sich und durch sich, und bedurfte weder unser noch anderer Geschöpfe. Denn „wer könnte", um mit dem h. Augustin [1]) zu reden, bezweifeln, daß das Tageslicht nicht des Glanzes der Gegenstände bedarf, die es selbst bescheint!" Aus freier Güte schenkte Gott Alles. Daß er aber bei der Schöpfung des Weltalls überhaupt und bei der des Menschen insbesondere seine Ehre und Verherrlichung im Auge hatte, thut seiner Güte keinen Abbruch. Denn stets bleibt wahr, daß er selbst nicht den mindesten Zuwachs erhält und durch die Erschaffung des Weltalls nicht glücklicher wird. Seine Verherrlichung mußte er bei Erschaffung des Weltalls bezwecken, weil jene nothwendig aus dieser folgt, insofern Gottes Vollkommenheiten nun zu Tage getreten sind.

welche er empfand, als er in dem Geburtsdorfe des frommen Faber einen Altar einweihte. Wie Balthasar Alvarez, welchen die h. Theresia in einer Vision höher in der himmlischen Glorie erblickte, als alle seine Zeitgenossen, obgleich viele unter ihnen heilig gesprochen worden, so ist auch Pater Faber nicht auf die Altäre der Kirche erhoben, sondern ruht im Schooße Gottes als einer seiner verborgenen Heiligen. (Frederick W. Faber, Alles für Jesus.) Diese letzte Bemerkung war zutreffend, als der so eben genannte Schriftsteller schrieb. Seitdem ist Peter Faber durch Pius IX. (1870) den Seligen beigezählt worden. Sein Fest wird am 9. August begangen.

[1]) De doctr. christ. l. 1. c. 31.

Auch unsere guten Werke, die er vorhersah, bewogen ihn nicht zur Freigebigkeit gegen uns. Denn sie waren ja seine eigenen Gaben, und insofern sie von uns herrührten, bedurfte Gott ihrer ebensowenig als des gesammten Weltalls. Von uns gilt, was der Apostel von der Auserwählung Jacobs schreibt: „Da die Kinder noch nicht geboren waren und weder etwas Gutes noch Böses gethan hatten, ward ihr (der Rebecca), nicht um der Werke willen, sondern kraft des Rufenden gesagt: „Der Aeltere wird dem Jüngern dienen.“ Röm. 9, 11–13. Weil Gott bei Spendung seiner Gaben nur unser Wohl, nicht den eigenen Vortheil im Auge hat, nennen wir seine Güte auch Freigebigkeit. Ja nicht nur ward Gott ursprünglich durch unsere guten Werke zu Liebeserweisungen gegen uns nicht bestimmt: selbst unsere Sünden und der Mißbrauch seiner Wohlthaten konnten seiner Güte keinen Einhalt thun. „Er läßt seine Sonne aufgehen über die Guten und Bösen, und regnen über die Gerechten und Ungerechten.“ Matth. 5, 45. Insofern gleicht Gott der Sonne selbst, die ohne Rückhalt nach allen Richtungen ihre Strahlen aussendet. Er kommt unsern Wünschen zuvor. „Ehedenn sie rufen, will ich erhören.“ Is. 65, 24. Weil jedoch Gott nicht gleich der Sonne aus Naturnothwendigkeit seine Gaben spendet, so pflegt er sich am freigebigsten gegen jene zu zeigen, die ihn am meisten darum anflehen, und deßhalb kommt er unserer Schwachheit selbst zuvor, um uns richtig beten zu lehren. „Denn, um was wir beten sollen, wie sich's gebührt, wissen wir nicht, sondern der Geist selbst begehrt für uns mit unaussprechlichen Seufzern.“ Röm. 8, 26. Wie sehr unterscheidet sich hierin der gütige Gott, der an den Bitten der Armen um so mehr Freude hat, je zudringlicher sie sind, von so manchen Großen oder Reichen der Erde, welche sich den ungestümen Bitten der Hülfsbedürftigen und Armen auf jede Weise zu entziehen suchen!

Nachdem Gott so außerordentliche und vielfache Beweise seiner Liebe gegeben, dürfte uns nichts billiger und leichter scheinen als Gegenliebe. Fühlt sich doch unser Herz gleichsam naturgemäß zu jenen hingezogen, von denen wir uns geliebt wissen! Ja selbst dem unvernünftigen Thiere ist dieser Zug eigen, und deßhalb warf Gott dem Israelitischen Volke einst seinen schwarzen Undank mit den Worten vor: „Es kennet der Ochs seinen Eigenthümer und der Esel die Krippe seines Herrn: Israel aber kennet mich nicht, und mein Volk versteht's nicht.“ Is. 1, 3. Wir haben von den unendlichen Wohlthaten Gottes zu oft gehört und haben zu selten darüber nachgedacht, um durch sie besonders gerührt zu werden. Wie beschämen uns jene Japanesen, die, als sie zuerst von der unendlichen Wohlthat der Erlösung hörten, voll Verwunderung ausriefen: „Wie gut, wie liebenswürdig ist der Gott der Christen!“ dann aber, als sie vernahmen, daß Manche dem Heilande nur mit Lästerung vergelten, unwillig in die Worte ausbrachen: „O undankbare Herzen! Auf welchem fluchwürdigen Boden wohnt denn dieses gefühl- und vernunftlose Volk“? — Seien wir demnach dankbar,

lassen wir aber unsern Dank vorzüglich auch darin bestehen, daß wir nach dem Beispiele Gottes unsern Nebenmenschen lieben, wie der Jünger der Liebe mahnt: „Da uns Gott so geliebt hat, so sollen auch wir einander lieben.“ 1. Joh. 4, 11. Sei unsere Liebe nach dem Vorbilde der göttlichen allgemein, so daß sie selbst Feinde nicht ausschließt. „Liebet eure Feinde, thuet Gutes denen, die euch hassen, und betet für die, welche euch verfolgen und verläumden, auf daß ihr Kinder eures Vaters seid, der seine Sonne über Guten und Bösen aufgehen und über Gerechten und Ungerechten regnen läßt.“ Matth. 5, 15. Sei unsere Liebe nach dem Vorbilde der göttlichen uneigennützig. Wird uns mit Undank vergolten, dann erinnern wir uns an das Wort: „Der Schüler ist nicht über seinen Meister.“ Sei unsere Liebe werkthätig und opferwillig; denn nur eine solche verdient Liebe genannt zu werden, weil Liebe wesentlich zur Mittheilung drängt. [1])

b. Gott ist barmherzig.

Er ist geneigt, das Unheil oder Uebel abzuwenden und verzeiht so nach gern allen wahrhaft bußfertigen Sündern. Die Barmherzigkeit beabsichtigt die Abwendung eines Uebels. Ein zweifacher Beweggrund kann uns hierbei unmittelbar leiten. Entweder wollen wir den Nächsten vom Uebel befreien, weil wir ihm wohl wollen, und dann ist die

---

[1]) Die unerschöpfliche Herzensgüte und das zarte Mitleid, das die heil. Elisabeth von Kindheit an gegen die Armen getragen, erwarb ihr den Beinamen: Beschützerin der Armen. Ihr Gemahl, der Landgraf von Thüringen und Hessen, ließ ihr volle Freiheit in Allem, was die Ehre Gottes und das Wohl des Nächsten betraf. Allen Ueberfluß, den sie den Gewohnheiten ihres Geschlechts und Ranges versagte, widmete sie den Armen, und wie Vieles ihr auch der milde Sinn des Landgrafen zu Gebote stellte, so gab sie doch so schnell Alles weg, daß sie sich zuweilen ihrer eigenen Kleider berauben mußte, um Nothleidenden beispringen zu können. Allein nicht durch Geschenke und Geld allein konnte die junge Fürstin ihrer Liebe zu den Armen Christi genügen. Flehete Arme sie um Mitleid an, und hatte sie ihnen, was sie nur konnte, gegeben, so erkundigte sie sich nach ihrer Wohnung, um sie besuchen zu können. Sie ging zu den entferntesten, durch Schmutz und unreine Luft widerlichsten Hütten und betrat sie mit einer Art von Andacht und zugleich liebevoller Vertraulichkeit. War sie auf ihrem Schlosse zurück, so verwandte sie ihre freien Stunden nicht auf weichliche Zerstreuungen des Reichthums, sondern wie die starke Frau in der Schrift, auf nützliche, mühsame Arbeiten. Sie spann mit ihren Ehrenfräulein Wolle und verarbeitete sie selbst zu Kleidern für die Armen. Oft bestand ihre ganze Mahlzeit in absichtlich schlecht gekochtem Gemüse, ohne Salz oder irgend eine andere Würze, weil sie aus Erfahrung wissen wollte, wie sich die Armen nährten. Elisabeth überbrachte den Armen gerne selbst, im Geheimen, nicht bloß Geld, sondern auch die Lebensmittel und die andern Gegenstände, die sie ihnen bestimmte. Einst stieg sie in Begleitung einer ihrer Frauen einen kleinen sehr rauhen Weg von ihrem Schlosse hinab und trug unter ihrem Mantel Brod, Fleisch, Eier und andere Speisen, die sie den Armen austheilen wollte. Plötzlich stand ihr Gemahl, von der Jagd zurückkehrend, vor ihr. Verwundert, sie unter der Last ihrer Bürde so gebückt gehen zu sehen, sagte er zu ihr: „Laß sehen, was du trägst“, und zog gegen ihren Willen den Mantel zurück, den sie ganz erschrocken an ihre Brust drückte. Es waren aber nur noch weiße und rothe Rosen darunter, die schönsten, die er je gesehen, was ihn umsomehr überraschte, da die Zeit dieser Blumen längst vorüber war. Er sah Elisabeths Bestürzung, wollte sie wieder beruhigen, hielt aber plötzlich inne; denn über ihrem Haupte erschien ihm ein leuchtendes Bild in Gestalt eines Kruzifixes. Da sagte er zu ihr: „Geh nur ruhig deines Weges“, nahm eine jener wunderbaren Rosen, und stieg in tiefem Nachdenken zur Wartburg hinauf. Montalembert, Leben der h. Elisabeth. 8. Cap.

Barmherzigkeit nichts anders als Nächstenliebe; oder wir wünschen das Uebel zu entfernen, weil es uns unbillig und unwürdig scheint, daß ein Wesen damit behaftet sei. In letzterm Falle können wir die Barmherzigkeit, weil sie aus einem besondern Beweggrunde entspringt, eine besondere Tugend nennen. [1])

I. Wie immer wir diese Tugend auffassen wollen, überzeugen wir uns bald, daß Gott im Allgemeinen unendlich barmherzig oder unendlich geneigt ist, von seinen Geschöpfen das Uebel zu entfernen, mögen sie nun ohne eigenes Verschulden damit behaftet sein, oder freiwillig es sich zugezogen haben. — Denn 1. Gott ist unendlich gütig und deßhalb geneigt, seinem Geschöpfe Gutes zu erweisen. Durch Erweisung einer Wohlthat aber wird jedesmal ein Theil des Elendes oder ein Mangel gehoben. Somit ist die Barmherzigkeit Folge seiner Güte und Liebe, oder vielmehr, sie ist seine Güte und Liebe selbst, die wir Barmherzigkeit nennen, insofern wir nicht das Gute, das sie spendet, sondern das Böse und das Elend, das sie beseitigt, ins Auge fassen. — 2. Gottes Barmherzigkeit ist auch die Folge und Wirkung seiner Weisheit. Als der Weise will er, daß jedes Wesen die seiner Bestimmung entsprechenden Fähigkeiten und Vollkommenheiten besitze. Wird nun das Geschöpf mit den ihm bestimmten Vorzügen ausgerüstet, so wird wiederum dessen Noth und Dürftigkeit gelindert. Frucht dieser zuvorkommenden Erbarmung ist besonders die ursprüngliche Bestimmung der Engel und Menschen zu einem übernatürlichen Ziele und die Ausrüstung derselben mit der heiligmachenden Gnade; denn durch diese wurde der Mangel der übernatürlichen Gerechtigkeit beseitigt. Die zweite auf das ganze Menschengeschlecht ausgedehnte Frucht derselben ist die Menschwerdung des göttlichen Sohnes, woraus die Verzeihung der Sünden und alle übrigen Gnaden hervorquellen. In einem weitern Sinne könnte auch die Erschaffung, wenigstens die Erhaltung, hierher bezogen werden; denn durch diese wird das größte Elend und das, wogegen jedes Wesen am meisten sich sträubt, das Nicht-Sein, ferngehalten. — 3. Aus dem Gesagten geht hervor, daß Gott eine allgemeine Barmherzigkeit an der gesammten Schöpfung übt, und in diesem Sinne sagt die h. Schrift: „Lieblich ist der Herr gegen Alle, und seine Erbarmung geht über alle seine Werke." Ps. 144, 9. „Menschen und Vieh erhältst du, Herr! Wie vielfältig ist deine Barmherzigkeit, o Gott!" Ps. 35, 7. 8. Zum Propheten Jonas, der unwillig über die Verschonung Ninive's unter einer verdorrten Epheustaude saß, sprach Gott: „Du hast Leid wegen des Epheugewächses, womit du doch keine Mühe gehabt: und

[1]) Lessius, de div. perf. l. 10. c. 1.

ich sollte kein Mitleid haben mit Ninive, der großen Stadt, in welcher mehr als einhundert zwanzigtausend Menschen sind, die den Unterschied zwischen ihrer rechten und linken Hand nicht kennen (unmündige Kinder), und so viele Thiere!" Jon. 4, 10. 11. Wenn endlich Gott dem Volke Israel eine milde Behandlung der Thiere zur Pflicht machte, indem er z. B. verbot, dem dreschenden Ochsen das Maul zu verbinden, so bezweckte er wohl nicht bloß Einpflanzung sanfterer Gefühle überhaupt, sondern auch insbesondere Nachahmung seiner über Alles sich erstreckenden Barmherzigkeit.

Wir würden jedoch irren, wollten wir die göttliche Barmherzigkeit als ein Mitleid oder eine Traurigkeit über fremdes Elend auffassen. Das Wesen der Barmherzigkeit besteht in der Neigung oder dem Willen, das Elend zu lindern; das Mitleid oder Mitgefühl und die Traurigkeit über das Elend pflegt zwar bei uns jene Neigung zu begleiten, ist ihr aber nicht wesentlich. Deßhalb kann in Gott ohne jene Traurigkeit, deren er als der unendlich Selige nicht fähig ist, doch Barmherzigkeit im eigentlichen Sinne sich finden. Indeß wollte doch der göttliche Sohn durch die Menschwerdung auch diese Traurigkeit zu kosten fähig werden, wie der Apostel schreibt: „Darum mußte er in Allem seinen Brüdern gleich werden, damit er barmherzig würde." Hebr. 2, 17. „Wir haben keinen Hohenpriester, der mit unsern Schwachheiten nicht Mitleid haben könnte, sondern einen, der in allen Stücken, ähnlich wie wir, versucht worden, doch ohne Sünde war. Darum lasset uns hinzutreten zum Throne der Gnade, damit wir Barmherzigkeit erlangen und Gnade finden, wenn wir Hülfe nöthig haben." Hebr. 4, 15. 16.

II. Gott läßt seine Barmherzigkeit auch jenen angedeihen, die sich durch eigenes Verschulden in das Elend gestürzt haben, den Sündern. „So wahr ich lebe, spricht Gott der Herr, ich will nicht den Tod des Gottlosen, sondern daß der Gottlose sich bekehre von seinem Wege und lebe." Ez. 33, 11. Diese Zusicherung gilt nicht allein für das Volk Israel, dem sie zunächst gegeben wurde. Denn wir lesen: „Du (o Gott!) erbarmest dich Aller; denn du vermagst Alles und bist nachsichtig gegen die Sünden der Menschen um der Buße willen. O Herr, der du die Seelen lieb hast, du schonest Aller, denn dein ist Alles." Weish. 11, 24. 25. 27.

Diese Stelle deutet zugleich auf die Gründe der göttlichen Barmherzigkeit gegen den Sünder hin. 1. Gott erbarmet sich desselben, weil er ihn liebt. Stets bleibt der Gütige zum Gutesthun geneigt, und trotz der Sündhaftigkeit bleibt der Mensch des göttlichen Erbarmens fähig. Aber selbst das Elend, in dem der Sünder schmachtet, ist geeignet, die Liebe Gottes auf besondere Weise zum Erbarmen zu stimmen. Denn auch eine Mutter ist ganz besonders um dasjenige ihrer Kinder besorgt, das ihrer Hülfe mehr bedarf. Deßhalb sprach der Heiland: „Wer von euch, der hundert Schafe hat, und Eines davon verliert, läßt nicht die neun und neunzig in der Wüste, und geht

dem verlornen nach, bis er es findet? . . . Ebenso wird auch im Himmel Freude sein über Einen Sünder, der Buße thut, mehr als über neun und neunzig Gerechte, welche der Buße nicht bedürfen." Luc. 15, 4. 7.

2. Gott erbarmt sich des Sünders, weil dieser, Gottes Eigenthum, im Begriffe steht, trotz aller Sorgfalt ihm entrissen zu werden. Mit dem Ebenbilde Gottes war der Mensch bezeichnet, und durch das Blut Jesu Christi war ihm die ewige Seligkeit erkauft: nun ist er auf das Häßlichste verunstaltet, er wird seiner Bestimmung beraubt, und der Preis des Blutes des Gottmenschen geht an ihm verloren, wenn er in der Sünde stirbt. Wird Gott, selbst wenn er den Sünder weniger liebte, der Verunstaltung seines Ebenbildes, der Vereitlung seiner Absichten und dem Verluste des unendlichen Lösegeldes so gleichgültig zusehen? Wird er seinem Widersacher die schon gefangene Beute nicht entreißen wollen? Freilich leidet durch das Verderben des Sünders die göttliche Ehre an und für sich keine Schmälerung und der Werth des Blutes Christi keinen Eintrag. Aber wahr ist doch, daß die ursprüngliche Absicht Gottes rücksichtlich des Menschen vereitelt würde, und das Blut des Erlösers am Sünder, der verloren geht, ohne Frucht bliebe. Darauf weiset die Kirche hin, wenn sie zu Gott ruft: „Schone, o Herr, schone deines Volkes, welches du mit deinem kostbaren Blute erkauft hast!"

3. Gott erbarmt sich des Sünders, weil er durch Vernichtung der Sünde besonders seine Macht offenbart. Nicht ohne Grund gilt das sichtbare Weltall mit seinen endlosen Räumen und den großen allenthalben gleichsam ausgestreuten Himmelskörpern als das Meisterwerk der göttlichen Allmacht. Denn sie überwand das Nichts durch das einzige Wort: „Es werde!" Allein auch bei der Bekehrung des Sünders ruft dieses Wort etwas Neues, das Gnadenleben, in's Dasein. Auch hier wird das Nichts besiegt; denn im natürlichen Willen des Menschen liegt der übernatürliche Keim der Gnade und die Befähigung für sie nicht verborgen: sie wird von Gott gewissermaßen erschaffen. Wenn aber bei der Schöpfung des Weltalls das Nichts überwunden wurde, so geschah es, ohne daß von irgend einer Seite dem göttlichen Willen Widerstand entgegentrat; denn das Nichts ist des Widerstandes unfähig. Dagegen kämpft bei der Sündenverzeihung der böse Wille des Menschen gegen den göttlichen, und die Neuschaffung ist nur möglich, wenn auch der Widerstand des menschlichen Willens gebrochen wird. Hier nun zeigt sich die Wirksamkeit der göttlichen Macht, welche einerseits durch Anfachung des Gnadenlebens einen Act der Schöpfung übt, andererseits den ihr entgegenstehenden menschlichen Willen überwindet und trotz seiner Freiheit lenkt, wie sie will. In noch größerer Verherrlichung

erscheint die göttliche Allmacht wegen des Werkes selbst, das sie hervorbringt. Denn dieses ist ein ungleich höheres, als das gesammte Weltall. Alles Erschaffene, wie sehr auch Gottes Weisheit und Macht uns darin entgegentritt, gehört doch nur einer niedern, rein natürlichen Ordnung an; die Rechtfertigung des Sünders aber ist ein Werk der übernatürlichen Ordnung und steht deßhalb soweit erhaben über dem Weltall, als die Gnade über der Natur. Mit Recht sagt daher der h. Augustin [1]) von diesem Werke: „Ich nenne es größer, als Himmel und Erde und Alles, was im Himmel und auf Erden erblickt wird." Und Worte voll tiefer Wahrheit spricht die Kirche in einem ihrer Gebete, worin sie Gott anredet: „O Gott, der du deine Allmacht durch Schonen und Erbarmen am meisten kundgibst!"

Um uns einen wenngleich nur schwachen Begriff von der göttlichen Barmherzigkeit zu bilden, müssen wir A. die Hoheit des Beleidigten in Erwägung ziehen. Wir elenden Erdwürmer können uns nur schwer zur Verzeihung einer Unbilde entschließen, ja es hat Menschen gegeben, welche in der Vorschrift des Evangeliums: „Liebet eure Feinde!" ein allzuschweres Gebot erblickten. Einiges Recht des Staunens möchten wir haben, wenn wir einen Herrscher dem letzten der Unterthanen eine Beleidigung großmüthig vergeben sähen! Denn die Beleidigung steigt mit der Hoheit der beleidigten Person. Warum nun sollen wir nicht staunen, wenn die unendliche Majestät, der Schöpfer des Weltalls, der Verleiher unzähliger Wohlthaten, seinem Geschöpfe verzeihet! Wollte er die empfangene Unbilde, den Spott und die Verachtung mit einer unendlichen Strafe züchtigen, so müßten wir gestehen: „Herr, du bist gerecht, und billig ist dein Gericht!" Ps. 118, 137. Allein der Unendliche erträgt nicht nur den aus dem Staube sich erhebenden Spötter, ohne sich sogleich zu rächen, sondern schließt ihn auf den ersten Ausdruck der Reue liebevoll wieder an sein Herz! Weniger sind wir bei diesem Verfahren überrascht, weil wir leider an die Sünde allzu gewöhnt sind. Stellen wir uns indeß vor, es werde eben jetzt die erste Sünde nach Anbeginn der Welt begangen. Wer würde nicht für das Leben des Frevlers zittern und, wenn er ihm sogar neue Wohlthaten geschenkt sähe, die Barmherzigkeit Gottes völlig unbegreiflich finden!

Noch größer scheint in unsern Augen die göttliche Barmherzigkeit, wenn wir B. ihre Ausdehnung betrachten. Nicht nur gegen Einen aus Tausenden, sondern gegen alle Sünder ohne Ausnahme ist Gott sie zu üben bereit. „Du erbarmst dich Aller." Weish. 11, 24. Denn Alle sind sein Werk und der Gegenstand seiner Liebe. Wie

[1]) In Joan. tr. 72. n. 3. — Cf. S. Thom. 1. 2. q. 113. a. 9.

über alle Sünder, so erstreckt sich die göttliche Barmherzigkeit auch über alle Sünden ohne Ausnahme. Sie wäre ja nicht unendlich, wenn sie durch irgend ein Maß von Sünden erschöpft werden könnte! „Wären auch eure Sünden wie Scharlach, so sollten sie weiß werden wie Schnee; und wären sie roth wie Purpur, sie sollen weiß werden wie Wolle." Is. 1, 18. Eine auch durch noch so viele Mordthaten angehäufte Blutschuld wird Verzeihung finden. Deßhalb gab der Heiland den Jüngern die Vollmacht, alle, auch die schwersten Sünden in seinem Namen zu verzeihen. Matth. 18, 18. Magdalena, der Schächer am Kreuze, die Ehebrecherin, alle sind Zeugen einer durch keine Sünde beschränkten Barmherzigkeit. Deßhalb betrachtet auch die vom Geiste Christi geleitete Kirche diejenigen, welche der göttlichen Barmherzigkeit Schranken setzen wollten, als Lästerer und Irrlehrer.

Noch bewunderungswürdiger ist die göttliche Barmherzigkeit C. wegen der Art und Weise, in der sie am Sünder sich kund gibt. Wir dürften uns glücklich schätzen, wenn Gott uns nur nach Strömen von Thränen der ewigen Strafe entzöge, ohne uns doch jemals eines liebevollen Blickes wieder zu würdigen. Allein er verzeihet uns auf das erste reuevolle Bekenntniß unserer Schuld. Das erfuhr David, der dankbar sang: „Ich habe gesagt: Ich will bekennen wider mich meine Ungerechtigkeit gegen den Herrn: und du hast nachgelassen die Gottlosigkeit meiner Sünde." Ps. 31, 5. Gott kommt dem Sünder sogar zuvor. Aeußerlich ruft er ihn durch seine Boten, innerlich durch seine Gnade. Ja er eilt ihm nach, wie der Hirt dem verlornen Schafe. Bekehrt sich der Sünder, dann nimmt ihn Gott huldvoll auf, schließt ihn in seine Arme, wie der Vater den verlorenen Sohn, und vergißt alle früheren Beleidigungen. Was die Schmeichelei zum Lobe Cäsars ersann, er habe nie etwas Anderes vergessen als empfangene Beleidigungen, das ist Wahrheit bei Gott. Nicht nur verzeihet Gott dem Reumüthigen, sondern überhäuft ihn mit neuen Wohlthaten, indem er ihn mit der heiligmachenden Gnade schmückt, wie der Vater den verlorenen Sohn mit dem besten Kleide. Endlich, um unsere Erwartung vollends zu täuschen, ladet Gott, wenn der Sünder zurückgekehrt ist, die ganze Schöpfung zur Freude ein.

Nun begreifen wir, warum man, obwohl Gottes Eigenschaften an und für sich alle gleich sind, weil alle unendlich, ja an und für sich nicht einmal von einander unterschieden, dennoch mit Recht sage, Gottes Barmherzigkeit sei größer als seine Gerechtigkeit. Denn nicht nur geht die Barmherzigkeit immer der Gerechtigkeit voraus, begleitet sie und ist das Ziel der Gerechtigkeit, indem Gott straft, um barmherzig sein zu können, sondern er hat, um barmherzig zu sein, namentlich durch Bewirkung der Menschwerdung Größeres gethan, als um gerecht zu sein; und deßhalb dürfen wir sagen, seine Barmherzigkeit werde mehr

verherrlicht als seine Gerechtigkeit. [1] Jedoch ist nie zu vergessen, daß auch die Barmherzigkeit, obwohl unerschöpflich an und für sich und stets allen jenen offenstehend, die zu ihr fliehen, dennoch gleich der Güte in ihren Wirkungen beschränkt sei, nämlich in dem Sinne, daß Gott, obwohl er die zur Bekehrung nöthigen Gnaden nie versagt, doch nicht immer und Jedem das allerreichste Maß von Gnaden, ja nicht einmal jedem Sünder die zur Bekehrung erforderliche Zeit zu schenken sich verpflichtet hat. Zwar gibt es kein Maß von Sünden, nach dessen Anfüllung keine Barmherzigkeit mehr zu hoffen sei, und kein Maß von Gnaden, nach deren Verleihung dem Menschen jede fernere Gnade entzogen würde; denn stets ist der Sünder verpflichtet, auf Gott zu hoffen und nach ihm als seinem Ziele zu streben; und folglich ist Gott stets bereit, ihm die hierzu nothwendige Gnade zu verleihen. (Vgl. die Lehre von der Gnade im 4. Bde.) Aber es gibt ein Maß von Jahren und Tagen, nach deren Ablauf wir vor dem Richterstuhle Gottes erscheinen müssen. Auf jeden Fall aber bleibt es der Freiheit und Weisheit belassen, bald mehr die Gerechtigkeit, bald mehr die Barmherzigkeit zu offenbaren, bald durch die Barmherzigkeit anzulocken, bald durch die Gerechtigkeit zu schrecken. Daher lesen wir: „Ich erbarme mich, wessen ich mich erbarmen will; und ich erzeige Barmherzigkeit, wem ich Barmherzigkeit erzeigen will." Röm. 9, 15. Noch mehr sollen wir uns hüten, eben deßhalb zu sündigen, weil Gott barmherzig ist. Diese Vermessenheit wäre eine Verachtung Gottes selbst und könnte uns leicht verderblich werden. Denn mit welchem Rechte dürften wir hoffen, Gott werde eben die Barmherzigkeit, die wir mißbrauchten, in einem vorzüglich hohen Grade an uns offenbaren! Dagegen soll uns der Gedanke an die göttliche Barmherzigkeit antreiben, nach der Sünde mit dem verlornen Sohne zu sagen: „Ich will mich aufmachen und zu meinem Vater gehen." Achten wir nicht auf die Einflüsterungen des Versuchers, der vor der Sünde uns nur die göttliche Barmherzigkeit, nach der Sünde nur die strenge Gerechtigkeit vor Augen hält. Damit wir aber um so leichter Barmherzigkeit erlangen, seien auch wir barmherzig, wie unser „Vater im Himmel barmherzig ist." Luc. 6, 36. „Selig sind die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erlangen." Matth. 5, 7. Doch nicht bloß unser eigener Vortheil, sondern das Verlangen, unserm Vater im Himmel ähnlich zu werden, soll uns schon zur Barmherzigkeit gegen Nothleidende stimmen. Wie erst, wenn wir erwägen, daß diejenigen, die unser Mitleid in Anspruch nehmen, Kinder Gottes, Glieder Christi sind! Möge auch in uns nach dem Vorbilde Gottes Barmherzigkeit und Liebe vor allen andern Tugenden besonders hervortreten. [2]

[1] Durch solche Erwägungen mochten auch die Heiligen zu großer Liebe und Schonung gegen die Sünder bestimmt werden. Der h. Odilo, Abt von Clügni, pflegte zu sagen: „Muß ich verdammt werden, so geschehe es lieber um meines Mitleids willen, als wegen meiner Härte und Grausamkeit." Dieser Ausspruch bezeichnet sein ganzes Leben. Als eine gräuliche Hungersnoth in Burgund und Frankreich ausbrach und die gewöhnlichen Einkünfte des Klosters nicht hinreichten, die große Anzahl der Armen und Verlassenen zu speisen, zögerte Odilo nicht, alle Kostbarkeiten des Klosters, selbst die Krone, welche Kaiser Heinrich I. der Kirche geschenkt hatte, hinzugeben. Für die ganze Christenheit von unendlichem Segen wurde der von ihm ausgehende Gebrauch, einen bestimmten Tag des Jahres dem Gedächtnisse der im Herrn Entschlafenen zu widmen. Höfler, Die deutschen Päpste. I. S. 203.

[2] Während einer Hungersnoth, die ganz Spanien bedrückte, überließ der heil. Dominicus, der eben zu Valencia den Studien oblag, nicht nur Alles, was er besaß, sogar seine Kleidungsstücke, den Armen, sondern er verkaufte sogar seine Bücher, um den Erlös unter sie zu vertheilen; und als man sich darüber verwunderte, daß er sich solcher Gestalt der Mittel zum Studiren beraube, sprach er die trefflichen

c. Gott ist langmüthig.

Er wartet oft lange, ehe er die Sünder straft, um ihnen Zeit zur Buße zu lassen. — Die Langmuth unterscheidet sich von der Barmherzigkeit. Letztere äußert sich am reuigen, erstere am unbußfertigen Sünder; die Barmherzigkeit verzeihet dem Sünder, die Langmuth erträgt ihn. Durch die Barmherzigkeit wird er der strafenden Gerechtigkeit entzogen; die Langmuth bewirkt, daß er ihr nicht sogleich anheimfällt und ihr, wenn er will, gänzlich entgehen kann. Die Langmuth will den Sünder für die Barmherzigkeit selbst empfänglich machen.

1. Oft preiset die h. Schrift Gottes Langmuth oder Geduld gegen den Sünder. „Du bist nachsichtig gegen die Sünden der Menschen um der Buße willen." Weish. 11, 24. „Herrscher, Herr und Gott, der du barmherzig und gütig, langmüthig und von großer Erbarmung bist!" Ex. 34, 6. „Der Herr hat Geduld und will nicht, daß Jemand verloren gehe, sondern daß sich Alle zur Buße wenden." 2. Pet. 3, 9.

2. Mehr als durch ausdrückliche Versicherungen gibt sich Gott durch seine Handlungsweise als den Langmüthigen kund. Zeuge seiner Geduld ist das lasterhafte Ninive, das durch den Aufschub des Strafgerichts zur Buße geführt wurde; Zeuge der gottlose König Manasses, der sein Volk zum Abfalle von Gott verführt, selbst den Tempel durch Götzendienst entweihet hatte, dennoch 55 Jahre zu Jerusalem regierte und, endlich durch seine Wegführung nach Babylon aus dem Sündenschlummer aufgeweckt, durch Buße mit dem Herrn sich aussöhnte (Chron. 33); Zeuge ist Jerusalem, das, nachdem es die Propheten gesteinigt, den Erlöser gekreuzigt, die Apostel von sich gewiesen hatte, doch erst nach vielen Jahren und nachdem es auch die drohendsten Zeichen des herannahenden Verderbens verachtet hatte, vom göttlichen Strafgerichte heimgesucht wurde. (Vergl. Gesch. §. 96.)

Worte, die ersten, welche der Nachwelt von ihm kund geworden sind: „Könnte ich in diesen todten Pergamenten studiren, wenn ich weiß, daß Menschen vor Hunger sterben?" Und dieses Beispiel bewegte die Lehrer und Zöglinge der Universität zur reichlichen Unterstützung der Nothleidenden. Ein anderes Mal sah er eine Frau, deren Bruder von den Mauren gefangen war, bitter darüber weinen, daß sie das Lösegeld für ihn nicht bezahlen könne; und alsbald bot er sich selbst zum Verkaufe an, um jenen zu befreien; allein Gott, der ihn zur geistlichen Erlösung so vieler Menschen bestimmt hatte, ließ die Ausführung des Vorhabens nicht zu. Lacordaire, Leben des h. Dominicus. 2. Cap.

Die Leben der Heiligen sind voll von solchen Zügen. Zur Zeit, als der heil. Franz von Sales Bischof von Genf war, fiel ein aus seiner Diöcese gebürtiger Malteser-Ritter den Türken in die Hände. Der Bruder desselben war untröstlich über das Unglück, fand sich aber außer Stand, das hohe Lösegeld herbeizuschaffen. Kaum hatte der Heilige davon gehört, als er zu ihm ging und ihm sein ganzes Silbergeschirr antrug; und schon war der Befehl gegeben es zu verkaufen, als die Nachricht vom Tode des Unglücklichen anlangte.

3. Langmuth folgt aus andern göttlichen Attributen. Sie folgt a. aus der Güte. Durch diese wird Gott geneigt, seinem Geschöpfe Gutes zuzuwenden. Ist nun das Leben an und für sich schon ein Gut, so gewinnt es umsomehr an Werth, wenn es als die Bedingung zur Bekehrung betrachtet wird. Folglich ist Gott wegen seiner Güte auch geneigt, dem Sünder dasselbe zu erhalten. — b. Die Langmuth folgt aus der Barmherzigkeit. Diese will das Böse und alles Unheil, somit namentlich die ewige Verdammung, vom Menschen fern halten. Das geschieht nun theilweise durch die Langmuth, welche die Strafe zwar nicht nachläßt, aber doch verzögert. — c. Die Langmuth ist ferner die Frucht der göttlichen Heiligkeit und Weisheit. Als der Heilige will Gott das Gute, das rechte Verhältniß des Menschen zum letzten Ziele; als der Weise erwählt er die zweckmäßigsten Mittel zur Erreichung seiner Absichten. Was ist nun geeigneter, den Menschen zur Besinnung zurückzuführen, als die göttliche Langmuth und in Folge derselben Aufschub der Strafe! Es steht doch zu erwarten, daß der Sünder, sobald die Gluth der Leidenschaft abgekühlt ist, mit Verdruß vom unerlaubtem Genusse sich abwendet und somit wegen Verschiebung der Strafe sein Heil finden wird. Noch sicherer wird sein Herz gerührt werden durch eine wenn auch nur oberflächliche Erwägung der göttlichen Güte, welche den rächenden Arm zurückhielt: denn jene Güte erscheint in jeder Beziehung als unbegreiflich. Die Beleidigungen nämlich, welche Gott zugefügt werden, sind an und für sich schon gewissermaßen unendlich. Vermöge seiner Allwissenheit sieht Gott stets alle gegenwärtig, erkennt ihre Schwere und Größe, überblickt auf der andern Seite die Menge und Größe seiner Wohlthaten, die vom Menschengeschlechte mit Füßen getreten wurden; vermöge seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit haßt und verabscheut er die Sünde unendlich; vermöge seiner Allmacht besitzt er Mittel genug, sie zu rächen. Nichtsdestoweniger hält er den Sünder, den das Gewicht seiner Verbrechen gleichsam von selbst in den Abgrund zieht, in seinem Falle zurück, thut dem flammenden Schwerte der Gerechtigkeit, das die Schmach des Höchsten rächen möchte, Einhalt, erträgt die Verunstaltung des Ackers seiner Kirche, auf dem neben dem Waizen Unkraut wuchert; ja er läßt seine Herrlichkeit gleichsam verdunkelt werden, indem Manche in Versuchung gerathen, an seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Allwissenheit oder Macht zu zweifeln. Alles dieses nun erträgt Gott aus Liebe zum Sünder, dessen Verstocktheit er brechen will. Ja er überhäuft ihn auch fortwährend noch mit Wohlthaten, und eilt dem verlorenen Schafe nach, um es zur Hürde zurückzuführen. Wen vermöchte eine solche Betrachtung nicht zu beschämen oder zur Reue zu stimmen! — Eben

deßhalb nun steht die Verzögerung der Strafe oder die Langmuth im schönsten Einklange mit der göttlichen Weisheit.

Allein so sehr wir auch Grund haben, die unendliche Langmuth zu preisen, so sollen wir doch nie vergessen, daß Gott keineswegs verpflichtet ist, Jedem oder nach jeder Sünde eine Gnadenfrist zu gestatten. Die Langmuth ist ja eine Wirkung der Güte und deßhalb dem freien Ermessen Gottes anheimgestellt. Gott hat wohl dem Sünder seine Gnade, aber nicht die zur Bekehrung erforderliche Zeit verheißen. Ja würde es nicht scheinen, Gott wiege den Menschen in Sorglosigkeit ein, wenn stets eine lange Gnadenfrist geschenkt, oder dieselbe nach jeder Sünde verlängert würde? Wie dem Feigenbaume, der drei Jahre keine Frucht getragen hatte, nur noch die Frist Eines Jahres vergönnt wurde (Luc. 13), so ist jedem Sünder zwar nicht das Maß der Gnade, aber doch das der Lebensjahre zugemessen. Lassen wir deßhalb die Gnadenfrist nicht verstreichen, damit nicht, was nach Gottes liebevoller Absicht ein Erweis übergroßer Erbarmung war, durch unsere Schuld eine Ursache schwererer Verdammung werde. Denn so heilbringend eine längere Lebensdauer demjenigen wird, der am Ende sich bekehrt, so verderblich wird sie für jenen, der nur zahlreichere Sünden aufhäuft, ohne am Ende sich zu bekehren [1]). Achten wir daher auf die Mahnung: „Sage nicht: die Barmherzigkeit des Herrn ist groß, er wird die Menge meiner Sünden vergeben. Denn zwar nähert sich schnell seine Barmherzigkeit, aber auch sein Zorn, und sein Zorn sieht auf die Sünder. Säume nicht, dich zum Herrn zu bekehren, und verschieb es nicht von einem Tage zum andern.“ Sir. 5, 6—8.

§ 26. Wahrhaftigkeit und Treue.

a. Gott ist wahrhaft.

Er offenbart nur Wahrheit, weil er weder irren noch lügen kann. — 1. Im alten Bunde sowohl wie im neuen wird die Wahrhaftigkeit Gottes mehrmal hervorgehoben. Balaam ward von Gott genöthigt, mit dem Segen über das Volk Israel die Erklärung zu verbinden: „Gott ist nicht wie ein Mensch, daß er lüge; wie eines Menschen Sohn, daß er sich ändere.“ Num. 23, 19. Aehnlich schreibt der Apostel: „Gott ist wahrhaft, jeder Mensch aber Lügner.“ Röm. 3, 4. Des Menschen Verstand ist dem Irrthume ausgesetzt, und sein Wille kann zum Bösen hinneigen: hinlänglicher Grund, weßhalb er

---

[1]) Der berühmte Thomas Morus pflegte, um vor der Thorheit zu warnen, die das ewige Loos dem letzten Augenblicke anvertrauen will, folgende Geschichte eines leichtfertigen Christen seiner Zeit zu erzählen. Dieser Mann, an welchem außer sorgloser Willkür und Ausschweifung nichts Ausgezeichnetes war, wurde von Thomas Morus und andern Freunden oft und dringend ermahnt, bessere Wege einzuschlagen. Allen Aufforderungen und Bitten begegnete er mit dem Lieblingsspruche: „Wenn es mit mir einmal zu Ende geht, so habe ich nur drei Worte nöthig, um Vergebung meiner Sünden und die Seligkeit zu erlangen.“ Aber nur zu bald ergab sich, wie vermessen seine Zuversicht auf den letzten Augenblick gewesen. Da er einst in sehr heiterer Laune über eine Brücke ritt, ward sein Pferd scheu und warf ihn so gewaltsam ab, daß er mitten in den reißenden Strom hinabstürzte und rettungslos verloren war. Im Sturze selbst aber hörte man ihn nur Verwünschungen ausstoßen.“ Philothea III. S. 168.

bald freiwillig, bald unfreiwillig von der Wahrheit abfällt und zum Lügner wird. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist bei Gott beides unmöglich. Sein unendlicher Verstand ist im Besitze aller Wahrheit und deßhalb des Irrthums unfähig; sein Wille ist heilig und muß daher jede Lüge verabscheuen. Denn Gott kann nicht wollen, was mit ihm in Widerspruch steht. Im Widerspruche mit ihm, der die Wahrheit ist, steht der Irrthum: folglich kann Gott diesen nicht wollen, mithin nicht verursachen. Lesen wir: „Der Herr hat den Lügengeist in den Mund aller deiner (falschen) Propheten gegeben" (3. Kön. 22, 23), so deutet diese in der h. Schrift oft vorkommende Redeweise nur an, Gott habe den Irrthum zugelassen. – 2. Sicher ist es durchaus unmöglich, daß Gott seine eignen Absichten vereitle und sich selbst widerspreche. Das aber wäre doch der Fall, wenn er eine Unwahrheit offenbaren oder lügen könnte. Denn einerseits würde er durch diese Kundgebung seinen Willen ausdrücken, daß er vom Menschen Glauben verlange; andererseits aber hat er den menschlichen Verstand nur für die Wahrheit bestimmt. Wie nun Irrthum und Wahrheit, so würde auch Gott sich widersprechen, wenn er den für die Wahrheit erschaffenen Geist der Unwahrheit beizustimmen verpflichtete. – 3. Könnte Gott lügen trotz seiner Heiligkeit, warum wäre dieses dem Menschen nicht gestattet? Ist doch der Mensch dann tugendhaft und vollkommen, wenn er nach der Richtschnur der göttlichen Vollkommenheiten seine Handlungen einrichtet! Und doch sagt Jedem schon das Gewissen, daß die Lüge unerlaubt ist. – 4. Warum endlich sollte Gott lügen? Nicht Leidenschaft kann ihn bewegen, wie etwa einen Menschen: denn er ist der Heilige; nicht irgend ein Vortheil: denn er besitzt Alles; nicht die Absicht, durch die Lüge einen guten Zweck zu erreichen, wie etwa der Vater das Kind, der Arzt den Kranken täuschet: denn der Allmächtige und Allweise kann auf jedem andern Wege seine Absichten verwirklichen.

Auf der Wahrhaftigkeit Gottes wie auf einer felsenfesten Grundlage beruhet seit Jahrtausenden der Glaube der Kirche. Mögen auch wir an diesen Felsengrund uns erinnern, wenn Zweifel sich erheben und das Gebäude unsers Glaubens zu erschüttern drohen. Und fürwahr! unser Glaube muß eben so unerschütterlich sein, als der Glaube jener zahllosen Märtyrer, die für ihn das Leben opferten. Denn die Grundlage, auf welcher der unsrige ruhet, ist dieselbe Wahrhaftigkeit Gottes, die nie altert. So unendlich klein der menschliche Verstand im Vergleiche mit dem göttlichen ist, so nichtig sind alle Scheingründe gegenüber der göttlichen Wahrheit. Sagen wir nie: ich würde fester glauben, wenn ich die Wunder sähe, die Andere sahen. Denn nicht die Wunder, sondern die Wahrhaftigkeit ist der letzte Beweggrund des Glaubens. Die Wunder gaben nur die Gewißheit, daß der wahrhaftige Gott geredet hatte. Da letzteres aber für uns ebenso gewiß ist wie für die Zeitgenossen der Apostel, so können wir mit gleicher Sicherheit auf der Wahrhaftigkeit Gottes unsern Glauben erbauen.

Zugleich soll die Wahrhaftigkeit Gottes uns einen tiefen Abscheu gegen jede Lüge, Heuchelei und Verstellung einflößen. Mit Gott steht die Lüge so in Widerspruch, daß er, wenn er nur der kleinsten sich schuldig machen könnte, sogleich aufhörte Gott zu sein. Daher der große Abscheu der Heiligen gegen jede Unwahrheit und Verstellung; daher ihre feste Ueberzeugung, auch dann wäre keine Lüge zu begehen, wenn durch sie die ganze Menschheit vom ewigen Verderben gerettet werden könnte. Wie die göttliche Wahrhaftigkeit als die Grundlage des Glaubens gleichsam das Bindemittel zwischen Gott und dem Menschen ist, so ist auch die menschliche Wahrhaftigkeit das Bindemittel der gesammten Gesellschaft, die nur so lange besteht, als der Eine dem Worte des Andern traut und namentlich der Eid heilig gehalten wird. Darum sagt der Apostel: „Ziehet an den neuen Menschen, der nach Gott erschaffen ist . . . . Darum leget ab die Lüge, redet Wahrheit ein jeder mit seinem Nächsten; denn wir sind Glieder unter einander." Eph. 4, 23. 25.

b. Gott ist getreu.

Er hält gewiß, was er verspricht, und erfüllt, was er androht. — Treue unterscheidet sich von der Wahrhaftigkeit; denn diese besteht darin, daß unser Wort mit dem gegenwärtigen Gedanken oder Willen, dessen Ausdruck es ist, im Einklange ist; Treue dagegen ist das Festhalten an der früher gemachten Zusage, und setzt außer Uebereinstimmung unserer Worte mit dem Willen noch Beharrlichkeit beim gefaßten Entschlusse voraus. Insofern von der Treue Gottes die Rede ist, besteht sie in der sichern Herbeiführung dessen, was er uns verheißen, oder angedrohet hat.

1. Die h. Schrift preiset Gottes Treue. „Wisse, daß der Herr, dein Gott, ein starker und getreuer Gott ist, der Bund und Gnade denen hält, die ihn lieben, der aber denen, die ihn hassen, alsbald vergilt und sie vertilget." Deut. 7, 9. 10. Die hier von Moses gegebene Zusicherung geht in der Geschichte des Volkes Israel augenscheinlich in Erfüllung. So lange es in der Beobachtung des Gesetzes beharret, werden ihm die verheißenen zeitlichen Güter zu Theil; wenn es aber von der Bahn der Gebote abweicht, wird es auch von den angedrohten Strafen ereilt. Ebenso sicher wird Gott seine übrigen Verheißungen erfüllen. Der Apostel sagt: „Lasset uns unwandelbar festhalten am Bekenntniß unserer Hoffnung; denn getreu ist, der die Verheißung gethan hat." Hebr. 10, 23. — 2. Die Treue ist eine nothwendige Folge von Gottes Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit. Als der Wahrhafte jedes Betruges und jeder Täuschung unfähig, hat er nothwendig, so oft er verheißet und drohet, den aufrichtigen Willen, sein Wort zu erfüllen. Als der Unwandelbare aber bleibt er nothwendig bei dem einmal gefaßten Entschlusse, zu dessen Vollstreckung ihm stets seine Allmacht zu Gebote steht [1]). — 3. Gott

[1]) Mit Recht konnte daher der h. Franz von Assisi seinen Jüngern als

ist ferner treu, weil er weise und heilig ist. Als der Weise kann er sich selbst nicht widersprechen, und als der Heilige kann er sein Geschöpf nicht mißbrauchen. Beides aber würde geschehen, wenn er seinen Verheißungen oder Drohungen untreu werden könnte. Denn einerseits verlangt er, indem er verheißet oder drohet, von uns die Erwartung dessen, was in Aussicht gestellt worden; andererseits aber könnte er diese Erwartung, weil sie unbegründet wäre, nicht verlangen, ohne unsere Täuschung zu beabsichtigen. Folglich stände der weise und heilige Gott mit sich selbst im Widerspruch und mißbrauchte sein Geschöpf, indem er es täuschte.

Sicher wird also eintreffen, was Gott unbedingt in Aussicht stellt, z. B. das allgemeine Weltgericht. Ebenso sicher wird, was unter einer Bedingung verheißen ward, dann eintreffen, wenn die Bedingung in Erfüllung geht: wir werden z. B. die ewige Seligkeit sicher dann erlangen, wenn wir in der Gnade sterben. Oftmal wird etwas angekündigt, ohne daß die Bedingung, die aus dem gewöhnlichen Laufe der Vorsehung schon zu entnehmen ist, ausgedrückt wird. So war die Ankündigung, daß Ninive nach vierzig Tagen untergehen würde, von der aus der göttlichen Barmherzigkeit von selbst leicht verständlichen Bedingung begleitet: wenn es nicht Buße thun werde.

Mit welcher Zuversicht soll uns nicht die Treue Gottes erfüllen! Beruhete unsere Hoffnung bloß auf dem Grunde, daß Gott, auch wenn er nichts verheißen hätte, doch vermöge seiner Güte mit zahllosen Wohlthaten uns zu überhäufen bereit wäre, so dürften wir schon mit dem vollen Vertrauen eines Kindes uns ihm hingeben. Allem seitdem er uns die Seligkeit und alle Mittel dazu verheißen hat, würde Mißtrauen von unserer Seite die größte Unbilde sein. Wie ruhig wären wir in allen Wechselfällen des Lebens, wenn die göttlichen Verheißungen uns stets vor der Seele schwebten! [1] Und doch erwarten wir oft von

Reisegeld den Spruch des Psalmisten mitgeben: „Wirf deine Sorge auf den Herrn, und er wird dich erhalten!“ Ps. 54, 23. Sinnvoll war die Antwort, die er dem Papste auf die Frage nach Subsistenzmitteln gab: „Zur Mutter haben wir zwar die Armuth, aber unser Vater ist sehr reich.“ Lohner, bibl. man. p. I. tit. 31.

[1] Das Vertrauen auf den göttlichen Beistand hielt den Thomas Morus während seiner Gefangenschaft aufrecht und bewahrte ihm bis zum letzten Augenblicke seine gewöhnliche Heiterkeit. Auf die Gegenvorstellungen seiner Tochter Margaretha antwortete er: „Ich will der Güte Gottes nicht mißtrauen, wie schwach ich mich auch fühle. Ja wäre ich mir auch bewußt, mit Petrus Christum schon verläugnet zu haben, so würde ich dennoch vertrauen, daß er mir einen erbarmungsvollen Blick zuwerfen und mich wieder aufrichten würde, um von Neuem die Wahrheit zu bekennen.“ Mit welcher Ruhe ging der vertrauensvolle Bekenner in den Tod! Als der Kerkermeister ihm die Nachricht mittheilte, daß Fisher, der Bischof von Rochester, sein innigster Freund, wegen seiner Anhänglichkeit an die Kirche hingerichtet worden, rief Morus aus: „O Fisher, o mein Freund, du bist mir vorangegangen! Du bist schon dort oben, und setzest den Lobgesang fort, den du auf Erden begonnen; du erwartest mich, und ich werde dich wiederfinden!“ Am Morgen des 6. Juli 1535 kam Pope, des Morus vertrauter Freund, und eröffnete ihm, daß er an diesem Tage, um 9 Uhr, enthauptet werden sollte. Morus dankte ihm für die Nachricht. Als Pope weinte, tröstete er ihn und sprach: „Seid nicht betrübt; denn ich vertraue zu Gott, daß wir uns dereinst freudvoll wiedersehen und in ewiger Seligkeit uns lieben werden.“ Um den Freund durch seine Gemüthsruhe zu trösten, fühlte er sich den Puls

Gott trotz seiner Verheißungen so wenig, von den Menschen so viel, und beachten nicht das Wort des Weisen: „Einen treuen Mann, wer findet ihn?“ Sprichw. 20, 6. Obschon tausendmal von den eitlen Versprechungen der Welt getäuscht, lassen wir uns doch stets auf's Neue von ihr bethören, wähnend, endlich einmal werde sie unser Herz befriedigen. Mit ungleich besserm Rechte würden wir dem trauen, der spricht: „Selig sind, die Hunger und Durst haben nach der Gerechtigkeit, denn sie werden gesättigt werden!“ Matth. 5, 6. Ja unendliche Güter verspricht Gott, und seinem Versprechen wird er nie untreu, während die Welt nur Eitles verheißt und dies Eitle und Geringfügige oft nicht einmal gibt. — Gottes Treue gegen uns soll ferner Grund und Vorbild unserer Treue sowohl gegen unsere Mitmenschen als auch besonders gegen Gott selbst sein. Wie oft haben wir seit jenem Augenblicke unserer Einführung in die Kirche, wo Andere uns vertraten, Gott Treue gelobt! Ohne das Versprechen, ihm fürder dienen zu wollen, konnten wir ja keinen Nachlaß der Sünde erlangen. Waren wir unsern Versprechen treu? Und doch erwächst aus unserer Treue nicht Gott, sondern uns ein Vortheil. Oder haben wir vielleicht leichtsinniger ihm, als einem schwachen Menschen, die Treue gebrochen? Der Treulose gilt im Leben für ehrlos: warum wäre mit der Untreue gegen Gott keine Schande verbunden?

VI. Abschnitt. Einheit Gottes.

§. 27. Einheit als Folgerung der Unendlichkeit.

a. Es ist nur Ein Gott und kann nur Ein Gott sein.

1. Diese Wahrheit ist der Mittelpunct der gesammten vorchristlichen Offenbarungen. Ihre Reinerhaltung ward bezweckt durch die wundervolle Leitung der Patriarchen und die Auserwählung des Israelitischen Volkes. „Du sollst keine fremden Götter neben mir haben;“ so lautete das erste diesem Volke gegebene Gebot. Ex. 20, 3. Dieselbe Wahrheit wurde durch die Propheten dem zur Abgötterei geneigten Israel unabläßig in's Gedächtniß gerufen und durch zahllose Wun-

und sagte heiter: „Ich sehe keine Gefahr für den Patienten. Er könnte wohl noch länger leben, wenn es dem Könige so gefallen hätte.“ Ein Crucifix in den Händen, die Augen öfters gen Himmel gerichtet, wurde er zum Richtplatz geführt. Am Fuße des Blutgerüstes angekommen, sagte er zu einem Sheriffsdiener: „Bitte, helft mir hinauf, für's Herunterkommen laßt mich selbst sorgen.“ Oben angelangt, blickte er ruhig auf die versammelte Menge. Da ihm der König verboten hatte, das Volk anzureden, sprach er nur diese Worte: „Ich sterbe als ein getreuer Unterthan des Königs im ächten katholischen Glauben. Betet für mich!“ Hierauf kniete er nieder und betete mit großer Andacht den Psalm Miserere. Als er geendigt, erhob er sich heiter und sagte dem ihn um Verzeihung bittenden Scharfrichter, indem er ihn umarmte: „Du wirst mir heute den größten Dienst erweisen, der in eines Menschen Macht steht. Nur Muth und zage nicht, dein Amt zu verrichten. Mein Hals ist sehr kurz, daher nimm dich in Acht, damit du nicht schief hauest, sondern Ehre davon hast.“ Als ihm der Henker das Haupt verhüllen wollte, sagte er: „Das will ich selbst thun,“ und band sich ein Tuch um die Augen. Er kniete nieder, legte sein Haupt auf den Block und hieß den Scharfrichter so lange einhalten, bis er seinen Bart bei Seite geschoben: „denn der hat keinen Verrath begangen.“ Ein Streich trennte den Kopf vom Rumpfe. — Nur festes Vertrauen auf Gott vermag einen solchen Gleichmuth zu geben. Vgl. Hepp, Geschichte der christl. Kirche in Lebensbeschreibungen.

der eben jenes Gottes, der sich als den Einen und allein wahren kundgab, bekräftigt. „Ich bin Gott, und es ist sonst kein Gott, und Keiner ist mir gleich.“ Is. 46, 9. Sie ward durch die Apostel den Heiden verkündet, und für sie starben jene Schaaren von Märtyrern in den ersten christlichen Jahrhunderten. — Werden zuweilen in der h. Schrift Engel oder Menschen, z. B. Richter, Götter genannt, so soll nur ihre Würde und Macht, die sie von Gott empfingen und durch die sie seine Stellvertreter wurden, keineswegs aber die Gleichheit der Natur bezeichnet werden.

II. Und in der That kann nur Ein Gott sein. Klar folgt diese Wahrheit aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes, seiner Unabhängigkeit und seiner Herrschaft über Alles, was etwa außer ihm existirt. Eben weil Gottes Einheit aus seinen unendlichen Vollkommenheiten erkannt wird, deßhalb war von diesen zuerst zu handeln. — 1. Gott ist das vollkommenste Wesen. Das aber wäre er nicht, wenn ein anderes Wesen ihm gleich wäre. Denn unendlich vollkommen ist nur jenes Wesen, welches alle Vollkommenheiten und alles Sein in sich schließt. Existirte aber neben Gott ein anderes ihm gleiches Wesen, so besäße er, da auch dieses als unabhängig gedacht werden müßte, die Vollkommenheiten und das Sein desselben nicht. Folglich wäre ein drittes Wesen denkbar, das sowohl die Vollkommenheiten des ersten als des zweiten in sich schlösse, mithin vollkommener wäre, als jenes Wesen, das wir Gott nannten. — 2. Als das unabhängige Wesen kann Gott auch im Erkennen nicht im Abhängigkeitsverhältnisse zu einem andern Wesen stehen. Ob. S. 245. Dennoch würde diese Abhängigkeit eintreten, wenn das erste Wesen nicht aus sich die Vollkommenheiten des zweiten erkännte, sondern zur Erkenntniß derselben so bestimmt würde, wie unser Verstand von einem Gegenstande seine Begriffe herleitet und empfängt. Denn bestände neben Gott ein zweites, ihm gleiches Wesen, so würde er nicht durch sich selbst zur Erkenntniß dieses zweiten, das ja als von ihm unabhängig gedacht wird, bestimmt, sondern sein Verstand würde von Außen her angeregt und vervollkommnet. — 3. Als höchster Herr muß Gott Gewalt haben über Alles, was ist und sein kann. Existirte aber ein zweites, Gott gleiches Wesen, so könnte auch dieses Geschöpfe in's Dasein rufen, welche, wie sie auf seinen Befehl würden, so auch nur von ihm abhingen. Folglich wäre der Begriff der Oberhoheit Gottes vernichtet. Ja Gott wäre selbst in seiner Macht beschränkt, weil Dinge existirten, die nicht nothwendig auf seinen Befehl horchten.

III. Als widersinnig wurde die Vielgötterei auch von den Weisen unter den Heiden erkannt, obschon es ihnen an Muth fehlte, ihrer Erkenntniß Ausdruck zu geben, oder, wie der Apostel sagt, obwohl

sie Gott nicht verehrten, nachdem sie ihn aus der Schöpfung erkannt hatten. Röm. 1, 21. Der h. Justin liefert den Heiden seiner Zeit aus den Werken der ältern griechischen Dichter und Philosophen den Beweis, daß sie die Lehre von der Einheit Gottes für die einzig vernunftgemäße hielten. [1]) Selbst bei der Masse des Volkes schien in den Augenblicken der Gefahr, wo die Leidenschaften des Herzens, die gewöhnlichste Quelle der Vielgötterei, verstummten, die gesunde Vernunft wieder die Oberhand zu gewinnen. Denn wie Tertullian hervorhebt, pflegten die Heiden, plötzlich von der Gefahr eines Schiffbruches bedrohet, nicht die Götter, sondern Gott anzurufen. [2]) Vergl. ob. §. 18. c.

Widersinnig ist auch die Annahme von zwei durch sich selbst existirenden, von einander unabhängigen Grundprincipien, von denen das eine gut und Urheber alles Guten, das andere böse und Urheber alles Bösen wäre. Denn auch das gute Princip wäre nicht höchst vollkommen, d. h. Gott, wenn nicht Alles von ihm abhinge, und es in seiner Macht, seiner Erkenntniß ꝛc. vom bösen Princip beschränkt wäre. Und wenn das böse Grundprincip der Annahme gemäß durch sich selbst existirte, dann könnte es nicht böse, sondern nur unendlich vollkommen sein. Denn ein Wesen, das den Grund seines Daseins in sich selbst hat und nothwendig existirt, schließt nothwendig jede Unvollkommenheit aus. (§. 19. b.)

Auch die Lehre von der Einheit Gottes kann für uns die Quelle der heilsamsten Betrachtungen werden. Zwar haben die Ströme von Blut, welches die Märtyrer vergossen, das Feuer gelöscht, das auf den Altären der Götzen brannte, und das Licht des Christenthums hat jene scheußlichen Gestalten der Nacht, welche öffentliche Anbetung empfingen, verscheucht. Allein lodert nicht in unserm Innern noch eine unheilige Opferflamme? Ist, wie aus dem Verstande, so auch aus dem Herzen jeder Götzendienst verbannt? Das Herz treibt Abgötterei, wenn es irgend ein erschaffenes Wesen als letztes Ziel, als Quelle voller Glückseligkeit liebt. Ist diese feinere Abgötterei stets fern von uns? Oder haben unsere Leidenschaften sich nicht zahlreiche Gottheiten gebildet? Dein Gott ist jenes Wesen, dem du mehr zu gefallen suchst und mehr zu mißfallen fürchtest, als dem Herrn Himmels und der Erde. Dein Gott ist jener Genuß, dem zu Liebe du den Freuden des Himmels entsagst; jenes zeitliche Gut, dem du all' deine Mühe und Sorge widmest; jener Staub, der, einstweilen zu einem menschlichen Körper verbunden, bald aber ein Spiel der Winde, alle deine Gedanken und Wünsche in Anspruch nimmt. Und während der Heide seinem Götzen nur eine Handvoll Weihrauch streute, opferst du vielleicht dem deinigen nach dem Ausdrucke Tertullians „deinen Geist, dein Herz, deinen Schweiß!" Um uns loszureißen von einem so schmählichen Götzendienste, rufen wir uns oft die Worte ins Gedächtniß zurück: „Ich bin der Herr dein Gott, du sollst keine fremden Götter neben mir haben. Du sollst sie nicht anbeten noch ihnen dienen." Ex. 20, 2—5.

[1]) Ad graecos cohortatio nn. 14. 19. 20. — [2]) Apol. c. 17.

b. Der Ausdruck: Ich glaube an Gott, besagt außer dem Glauben auch Hingabe.

Wir sagen: „Ich glaube an Gott," weil wir nicht bloß glauben sollen, daß ein Gott ist, und Alles, was er gesagt hat, wahr ist, sondern zugleich mit Liebe und Vertrauen uns an Gott hingeben sollen. Passend schreibt der h. Augustin oder ein mit ihm verwechselter älterer Schriftsteller: „Etwas Anderes ist, ihm glauben, etwas Anderes ihn glauben, etwas Anderes an ihn glauben. Ihm glauben heißt: glauben, das, was er sagt, sei wahr. Ihn glauben heißt: glauben, daß Gott ist. An ihn glauben heißt: ihn (zugleich) lieben. Glauben, dasjenige, was er sagt, sei wahr, können Viele, auch die Bösen. Glauben, daß Gott sei, können auch die Teufel. An Gott zu glauben verstehen nur die, welche ihn lieben, welche nicht nur dem Namen, sondern der That und dem Leben nach Christen sind." [1]) Denselben Gedanken spricht der h. Augustin in andern Worten aus. [2]) Jener Glaube ist also vollkommen, durch den wir nicht nur unsern Verstand Gott, als der unfehlbaren Wahrheit, unterwerfen, sondern zugleich angetrieben werden, Gott, als das höchste Gut, zu lieben und nach ihm, als unserm letzten Ziel und Ende, zu verlangen. Hiermit soll jedoch nicht gemeint sein, daß ohne die Liebe der Glaube gar nicht bestehen könne; denn ein Christ, welcher sündigt, hört deßhalb noch nicht auf, ein Christ zu sein; aber sein Glaube ist todt und kann als solcher ihm die Seligkeit nicht erwerben. — Aus der angeführten Erklärung erhellet auch, warum wir im apostolischen Symbolum zwar sagen: „Ich glaube an Gott den Vater . . . den Sohn . . . den h. Geist;" aber nicht: „Ich glaube an eine heilige katholische Kirche, an die Gemeinschaft der Heiligen;" sondern: „Ich glaube die" u. s. w.; denn nur Gott ist das höchste, vollkommenste Gut und unser letztes Ziel und Ende.

Nutzanwendung.

Was ehemals der fromme Tobias seinem Sohne nachdrücklichst empfahl, das wollest auch du, am Schlusse dieser Abhandlung über Gott, ernstlich zu Gemüthe führen. „Mein Sohn, alle Tage deines Lebens habe Gott in deinem Herzen, und hüte dich, je in eine Sünde einzuwilligen." Tob. 4, 6. Gott ist dein Vater, die Quelle alles Lebens; in ihm allein kann deine Seele Ruhe, Trost und Seligkeit finden. Er ist zugleich der höchste, unumschränkte Herr Himmels und

[1]) Serm. in Symb. c. 1. in append. ad tom. VI.

[2]) In Joan. tract. 30. n. 6. Si creditis in eum (Christum), creditis ei; non autem continuo qui credit ei, credit in eum. Nam et daemones credebant ei, et non credebant in eum. Quid est ergo credere in eum? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari.

der Erde, dessen strafender Rechten du nicht zu entfliehen vermagst, wenn du dich von ihm kehrest und Böses thust. So halte dich an ihn, liebe ihn über Alles, und fürchte nichts mehr, als ihn durch eine Sünde zu beleidigen und dadurch seine Gnade und Freundschaft zu verlieren. Alle Tage deines Lebens sei die heilige, kindliche Furcht Gottes deinem Herzen tief eingeprägt; sie wird dich stärken und aufrecht erhalten, wenn dein Fuß in Gefahr ist zu straucheln. Denn „wer den Herrn fürchtet, dem widerfährt nichts Böses." Sir. 33, 1. „Die Furcht des Herrn vertreibt die Sünde." Sir. 1, 27. Mögen auch wir dieses so kräftige Schutzmittel gebrauchen! Mögen wir keinen Verlust mehr fürchten als die Trennung von Gott, keinen Gewinn höher achten als seine Gnade, und kein Vergnügen mehr lieben als die Freude an ihm! Dann wird keine Lockung zum Bösen mächtig genug sein, uns von der Liebe Gottes zu scheiden. So sei denn unser erster Gedanke beim Erwachen: Herr, bewahre mich heute vor der Sünde! und unser oftmaliges Gebet im Verlaufe des Tages, besonders in der Versuchung: Herr, gestatte nicht, daß ich mich je von dir trenne; eher will ich sterben, als dich beleidigen. Besorgen wir nicht, daß das Leben in der steten Furcht des Herrn ein angst- und kummervolles Leben sei. Jene eitle Furcht, Reichthum und Ehrenstellen zu verlieren, und jene knechtische Furcht, die nur vor dem Höllenfeuer zittert, ohne die Sünde zu verabscheuen, sind allerdings drückend; aber nicht so die heilige, kindliche Furcht, den geliebtesten Vater zu betrüben. Sie erfreut die Seele, rührt das Herz, gewährt frohe Zuversicht auf die Stunde des Hinscheidens. So betheuert der Geist der Wahrheit in der h. Schrift: „Die Furcht des Herrn bringt Ehr' und Ruhm, wird mit Freude und Frohlocken gekrönt. Die Furcht des Herrn erfreut das Herz, gibt Lust, Wonne und langes Leben. Wer den Herrn fürchtet, dem wird es wohl gehen an seinem Ende, der wird gesegnet werden am Tage seines Hinscheidens." Sir. 1, 11—13.

II. Abhandlung. Von den drei göttlichen Personen.

„Ich glaube an Gott den Vater."

§. 28. Nachweis der göttlichen Dreieinigkeit und Dreifaltigkeit.

a. Aus einem dreifachen Grunde wird Gott „Vater" genannt.

Wir nennen Gott Vater, 1. weil Gott als der Schöpfer aller Dinge der Vater aller Menschen ist. „Haben wir denn nicht Alle Einen Vater? Hat uns nicht Ein Gott erschaffen?" Mal. 2, 10. — In einem noch höhern Sinne heißt Gott 2. unser Vater deßhalb, weil er uns um der Verdienste Jesu Christi willen zu einer übernatürlichen Würde erhoben, mit der heiligmachenden Gnade geschmückt, zu Miterben Jesu Christi bestimmt und insofern uns an Kindesstatt angenommen hat. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind." 1. Joh. 3, 1. — Im Glaubensbekenntnisse aber wird 3. vorzüglich deßhalb des Vaters erwähnt, weil in Gott mehrere Personen sind, von denen die erste Vater heißt.

b. In Gott sind drei Personen: der Vater, der Sohn und der heilige Geist.

Der Mensch ist eine Person, weil er nicht in einem andern Wesen, sondern für sich gesondert existirt und somit Herr seiner Handlungen ist. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist im Menschen die Seele allein keine Person: sie besteht nämlich nicht gesondert und für sich allein, sondern bildet mit dem Leibe Ein Wesen, ein Ganzes, und wird von ihm vervollkommnet. Dagegen verliert die menschliche Natur, die gesondert und für sich bestehend eine Person ist, in Christo durch ihre Verbindung mit dem ewigen Worte ihre Persönlichkeit, weil sie von diesem vervollkommnet und zur Hervorbringung gottmenschlicher Handlungen befähigt wird. Das Personsein besteht also für ein vernünftiges Wesen darin, daß es nicht, um vervollkommnet zu werden, mit einem andern verbunden wird, sondern für sich bestehend thätig sein oder sich zum Handeln bestimmen kann.

Damit in Gott drei Personen seien, müssen in ihm Drei gefunden werden, die von einander unterschieden und für sich bestehend thätig auftreten. Daß dem so sei, lehrt 1. die heil. Schrift an mehreren Stellen. „Taufet alle Völker", spricht Christus, „im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes." Matth. 21, 19. „Drei sind, die Zeugniß geben im Himmel: der Vater, das Wort, und der h. Geist, und diese drei sind Eins." 1. Joh. 5, 7. „Der Tröster, der h. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, derselbe wird euch Alles lehren." Joh. 14, 26. — Hier ist nun zuerst die Rede von Dreien, die somit von einander unterschieden sind; denn wo sich eine Zahl findet, da hat auch ein Unterschied statt. Die Verschiedenheit der Benennungen, die Wahrhaftigkeit der Zeugen, besonders aber die Gegenüberstellung, indem der Eine als vom Andern ausgehend oder gesandt bezeichnet wird, begründet offenbar eine Unterscheidung. Ferner sind diese drei nicht nur von einander unterschieden, sondern bestehen auch jeder für sich selbst, treten mit Selbstbestimmung thätig auf, sind folglich Personen. Denn Reden, Zeugniß-Geben, Senden sind Handlungen, die nur Personen zukommen: folglich sind auch im Vater, Sohne und h. Geiste, denen solche Handlungen beigelegt werden, Personen zu erkennen. Und wenn namentlich an der Persönlichkeit des Vaters, die überall hervortritt, nicht gezweifelt werden kann, so gilt dasselbe von der des Sohnes und des h. Geistes, die in der Taufformel dem Vater gleich gestellt und mit ihm angerufen werden, worauf der Ausdruck „im Namen" deutet. Uebrigens tritt auch der Sohn an zahlreichen Stellen der heil. Schrift so deutlich als Person hervor, daß es unmöglich ist, in ihm nur eine Erscheinungsweise oder eine Eigenschaft Gottes erkennen zu wollen. Da nun, wie er dem Vater, so der h. Geist ihm und dem Vater als der Gesandte gegenübergestellt wird, so ist nothwendig auch im h. Geiste eine Person anzuerkennen.

2. Wie fest der Glaube an die heil. Dreifaltigkeit oder die Drei-

heit der Personen in Gott von Anfang an in der Kirche begründet war, zeigt die Entschiedenheit, mit der die Gläubigen gegen Noëthus, Praxeas, Sabellius und Andere, welche jenen Glaubenssatz läugneten, überall auftreten. Gegen Praxeas verfaßte Tertullian ein eigenes Werk, worin er auch bemerkt, der Irrlehrer habe sich zum Widerrufe verstehen müssen. Gegen Noëthus, der alsbald aus der Kirche ausgeschlossen wurde, erhob sich in derselben Weise der h. Hippolytus, und gegen Sabellius der h. Dionysius von Alexandria. Ueberdieß verwarfen zwei Synoden zu Antiochia (Jahr 264 und 269) die neue Irrlehre und wahrten den ursprünglichen Kirchenglauben. Gesch. §§. 106. 108. 114.

Um jedoch auch einzelne Zeugnisse und zwar nur der ältesten Väter und Schriftsteller anzuführen, so erwähnt der h. Clemens [1]) von Rom ausdrücklich der drei Personen, und ebenso der h. Märtyrer Ignatius. [2]) Die Behauptung der Heiden, daß die Christen, welche sich von den Götzenopfern fern hielten, Atheisten seien, weiset der h. Justin [3]) zurück durch die Erklärung, daß sie den Vater, „den Urheber des Weltalls", Christus, seinen „wahren Sohn", und den „prophetischen Geist" verehren. Ja so oft und so bestimmt spricht sich der heil. Märtyrer über diesen Glaubenssatz aus, daß die Gegner der Offenbarung die Behauptung gewagt haben, Justin habe denselben unter den Christen zuerst eingeführt. Auf ähnliche Weise tritt Athenagoras, [4]) fast Zeitgenosse Justin's, gegen obige von den Heiden vorgebrachte Verläumdung auf: „Wer sollte sich nicht wundern, wenn er Atheisten die nennen hört, welche den Vater als Gott, und den Sohn als Gott anerkennen, und den h. Geist!" Zugleich weiset er auf ihre „Unterscheidung" hin. Wir wissen, wie die Christen sich nicht scheuten,

[1]) Apud S. Basil. de Spir. S. c. 29. n. 72. Sed et Clemens simplicius: Vivit, inquit, Deus et Dominus Jesus Christus et Spiritus sanctus. Cf. Clementis ep. 1. ad Corinth. n. 46. ed. Hefele.

[2]) Ep. ad Magnes. n. 13. Subjecti este Episcopo et vobis mutuo, ut Jesus Christus Patri secundum carnem, et Apostoli Christo et Patri et Spiritui.

[3]) Apol. I. n. 13. (Marani interpret.) Nos opificem hujus universitatis colimus . . . Jesum Christum verum Dei filium esse edocti, ipsumque secundo loco, Spiritum autem propheticum tertio habentes ordine, non sine ratione a nobis colli demonstrabimus. (Von der Rangordnung wird weiter unten die Rede sein.) n. 6. Eum, Patrem, et Filium, qui ab eo venit ac nos ista docuit, et ceterorum, qui illum adsectantur eique assimilati sunt, bonorum angelorum exercitum, et Spiritum propheticum colimus et adoramus. Justin will hier nur den Gegenstand der Verehrung der Christen bezeichnen, spricht daher von Anbetung und gewöhnlicher Verehrung zugleich, ohne zu bestimmen, ob den Engeln Anbetung oder nur Verehrung zukomme. Da er aber die Engel dem Sohne unterordnet (adsectantur, assimilati sunt), gibt er deutlich zu verstehen, daß ihnen auch eine untergeordnete Verehrung, nicht Anbetung, gebühre.

[4]) Quis non miretur, cum Atheos vocari audiat eos, qui Deum Patrem, et Filium Deum, et Spiritum Sanctum asserunt, ac eorum in unione potentiam, et in ordine distinctionem demonstrant! Legat. pro Christ. n. 10. (Marani interpret.)

selbst vor heidnischen Richtern ihren Glauben an die h. Dreifaltigkeit zu bekennen. [1])

Haben einige der frühesten Väter in den Erörterungen dieses Geheimnisses zuweilen Ausdrücke gebraucht, welche mit Recht für weniger genau und zutreffend gehalten werden, so ist zunächst zwischen dem Glauben selbst und der gelehrten Begründung zu unterscheiden und auf jenen das Hauptgewicht zu legen. Sodann ist zu bemerken, daß die zuweilen angewendeten ungenauen Ausdrucksweisen durch andere genauere verbessert zu werden pflegen. Endlich hat man keinen Grund sich zu wundern, wenn einige sonst katholisch gesinnte Schriftsteller in ihren Erläuterungen eines so schwierigen Gegenstandes in einzelne Irrthümer verfielen. Das konnte um so leichter der Fall sein bei jenen, welche, an die platonische Philosophie gewöhnt, verwandte platonische Ideen auf das Christenthum anzuwenden und letzteres den Heiden annehmbar zu machen suchten. Uebrigens liegt auch hier das Ungenaue oft in einzelnen Ausdrucksweisen, wie sich herausstellt, wenn man sie mit andern bestimmtern Ausdrucksweisen vergleicht. [2])

In den Werken der spätern h. Väter, besonders nach dem heil. Concil von Nicäa, das den Glauben an die h. Dreieinigkeit feierlich gegen Arius bestätigte, wird diese Lehre nicht nur vorgetragen, sondern vielfach begründet, entwickelt und beleuchtet, wie weiter unten sich herausstellen wird. Ihre öffentlichen Reden beschließen die Väter gewöhnlich mit einer Doxologie oder Lobpreisungsformel in dieser oder einer ähnlichen Fassung: „Durch die Gnade und Menschenfreundlichkeit unsers Herrn Jesu Christi, durch welchen und mit welchem dem Vater sammt dem heil. Geiste sei Preis, Kraft und Ehre jetzt und immerdar und von Ewigkeit zu Ewigkeit!" oder: „Ihm (Christo) gebührt Ehre und Gewalt mit dem Vater und dem heil. Geiste in alle Ewigkeit!" oder: „Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem h. Geiste!" — Nun dürfen wir fragen: wie konnte eine Lehre, die dem Verstande solche Schwierigkeiten bietet, eingeführt werden, wenn sie in der Offenbarung nicht begründet war?

3. Beweise aus der Vernunft müssen nicht verlangt werden bei einem Geheimnisse, das, wie später zu zeigen ist, die Kräfte der Vernunft durchaus übersteigt. Wir dürfen jedoch nach dem Vorgange der h. Väter und der Gottesgelehrten aus den Geschöpfen, denen der drei-

[1]) Als der h. Polykarp, der von den Aposteln und Andern, die den Heiland auf Erden noch gekannt, seine Lehre empfangen hatte, eben im Begriffe stand, durch den Tod in den Flammen seinen Glauben zu besiegeln (J. 156); da sprach er, den Blick zum Himmel erhebend: „Gott der Engel und Erzengel . . .! Ich preise dich, der du mich dieses Leidens gewürdiget, durch Jesus Christus in Einigkeit des heiligen Geistes . . . Ich preise dich in Allem, durch den ewigen und allmächtigen Hohenpriester Jesus Christus, durch den dir und mit ihm und mit dem heiligen Geiste sei Ehre nun und in alle Ewigkeit!" (Ruinart, acta Mart.) Deutlich wird in diesen Worten ausgesprochen, daß in der Einen göttlichen Natur drei wirklich von einander unterschiedene Personen seien. (Vergl. oben §. 12. b. Anm.)

[2]) S. Petavius, de Trinit. Praefatio, wo der Verfasser einige im Werke selbst ausgesprochene Urtheile mildert. Maranus, Divinitas J. Christi, lib. 3. et 4. — Georg. Bullus, Defensio fidei Nicaenae. — Franzelin, de Trinit.

einige Gott sein Siegel aufgedrückt und eine wenn auch schwache Aehnlichkeit mitgetheilt hat, zu dem dreieinigen Schöpfer aufzusteigen streben. a. Beim Propheten Isaias spricht Gott: „Sollte ich, der Andere gebären macht, nicht selbst auch gebären? Sollte ich, der Andere fruchtbar macht, unfruchtbar sei?" Is. 66, 9. Auf diese Stelle sich beziehend schreibt Bossuet [1]): „Warum hätte Gott nicht einen Sohn? Warum mangelte dieser seligen Natur die vollkommne Fruchtbarkeit, die sie ihren Geschöpfen gegeben hat? Ist der Name Vater für das erste Wesen so entehrend, daß er in der natürlichen Bedeutung ihm nicht eigen sein könnte? Wenn es schön ist, Adoptivsöhne zu haben: ist es denn nicht schöner, einen wahren Sohn zu besitzen?" — b. Andere verweisen auf Gottes unendliche Seligkeit, und knüpfen daran den Gedanken, daß hienieden wenigstens vollkommnes Glück ohne Theilnahme Anderer, ohne Gesellschaft nicht bestehe. Durch die Gesellschaft der Engel und Menschen aber kann die Seligkeit Gottes als des unabhängigen und durch sich selbst vollkommnen Wesens nicht erhöhet werden. Also, schließen sie, werden mit einigem Recht in der Gottheit selbst mehrere sich gleiche Personen gedacht. — c. Andere glauben zu demselben Schlusse gelangen zu können durch die Betrachtung der göttlichen Güte oder Vollkommenheit. Der Güte ist es eigen, sich mittheilen zu wollen, und zwar in einem desto größern Maße, je größer sie selbst ist. Durch die Erschaffung aber theilt Gott seine Vollkommenheiten nur in einem beschränkten Maße mit. Folglich möchten wir den Schluß ziehen, daß in Gott noch eine andere, eine unendliche Mittheilung seiner Vollkommenheiten stattfinde. — d. Andere endlich gelangen zu demselben Schlusse durch die Wahrnehmung, daß auch in uns, wenn wir denken und wollen, ein geistiges Hervorgehen zu finden sei, dem in Gott ein unendlich vollkommneres, die Dreiheit der Personen begründendes Hervorbringen und Hervorgehen entspreche. — Allein alle diese Vorstellungsweisen und Schlüsse können doch, wie später zu zeigen ist, nicht als eigentliche Beweise gelten, obwohl sie immerhin als Erklärungsweisen oder sogar als Ahnungen des Geheimnisses betrachtet werden mögen. Nur die Offenbarung verbürgt uns, daß drei Personen in Gott sind.

c. Jede der drei Personen ist Gott.

1. Der Vater ist wahrer Gott. Die Gottheit des Vaters ist von Keinem, der überhaupt an einen Gott glaubt, je in Zweifel gezogen worden. Denn ein von Ewigkeit her und durch sich selbst bestehendes Wesen, als welches der Vater nothwendig gedacht wird, ist of-

[1]) Elévations sur les mystères, 2. semaine, 1. élévat.

fenbar Gott. Christus sagt überdieß von ihm aus, daß er das Leben in sich selbst hat und es dem Sohne mittheilt, daß er die Todten erweckt, und lebendig macht, welche er will (Joh. 5, 26), daß Alles ihm möglich ist (Marc. 14, 36). Offenbar kann Solches nur von Gott ausgesagt werden. Und ferner: „Ich fahre hinauf zu meinem Vater und eurem Vater, zu meinem Gott und eurem Gott." Joh. 20, 17. 2. Der Sohn ist wahrer Gott. Die zweite Person wird besonders als Wort, als Sohn, als Messias oder Christus bezeichnet, und unter jeder dieser Benennungen erscheint sie als wahrer Gott. „Im Anfange war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dieses war im Anfange bei Gott." Joh. 1, 1. War das Wort „im Anfange", so ist es ewig; war es „bei Gott", nämlich dem Vater, so ist es als Person von ihm unterschieden; ist es einfachhin „Gott", so besitzt es die göttliche Wesenheit und ist Gott im eigentlichen Sinne. Ebenso tritt die Gottheit der zweiten Person an's Licht, wenn von ihr als dem Sohne und als dem Messias die Rede ist. Da jedoch unten (im 2. Glaubensartikel) die Gottheit Jesu insbesondere dargethan wird, so möge, um nicht dieselben Beweisstellen zweimal anzuführen, darauf verwiesen werden. [1] 3. Der heilige Geist ist wahrer Gott, wie ebenfalls später (im 8. Glaubensartikel) insbesondere nachgewiesen wird.

Was nun die Lehre der Väter betrifft, so möge, da ihre Zeugnisse für die Gottheit des Sohnes und des heil. Geistes ebenfalls unten anzuführen sind, das so klare und gewichtige Tertullians hier genügen. Er schreibt [2]: „Der Vater ist Gott, und der Sohn ist Gott, und der heilige Geist ist Gott: jeder ist Gott."

d. Die drei Personen sind nur Ein Gott.

1. Die Einheit und die Dreipersönlichkeit Gottes sind gleichmäßig Grunddogmen des Christenthums, wie das Athanasische Glaubensbekenntniß hervorhebt mit den Worten: „Der katholische Glaube ist dieser, daß wir Einen Gott in drei Personen, und drei Personen in Einer Gottheit verehren, weder die Personen mit einander vermengend, noch ihre Wesenheit trennend . . . Der Vater ist Gott, der Sohn ist

[1] Freilich besteht in der Art der Beweisführung einiger Unterschied. Hier ist gegen die Arianer die Gottheit der zweiten Person direct und an und für sich nachzuweisen, woraus dann die Gottheit Christi indirect hergeleitet wird. Es könnte nämlich Jemand der zweiten Person die Gottheit zuerkennen, und sie Jesu von Nazareth absprechen, weil er in ihm die göttliche Person oder den Messias nicht anerkennen wollte. Bei der Lehre von der Menschwerdung dagegen (im 2. Glaubensartikel) ist die Gottheit Jesu Christi direct zu beweisen, woraus dann, da Jesus der Sohn Gottes ist, die Gottheit der zweiten Person indirect folgt.

[2] Et Pater Deus, et Filius Deus, et Spiritus Sanctus Deus, et Deus unusquisque. Adv. Prax. c. 13.

Gott, und der heil. Geist ist Gott, und doch sind nicht drei Götter, sondern nur Ein Gott." Der Grund hiervon liegt in der Einheit der Wesenheit, d. h. darin, daß den drei Personen Eine und dieselbe Wesenheit eigen ist. Sagen wir: „Eine und dieselbe", so verstehen wir nicht eine ähnliche oder gleiche, wie mehrere Menschen dieselbe menschliche Natur gemeinsam haben; sondern wir verstehen eine Wesenheit, die der Zahl, und nicht bloß dem Begriffe oder der Gattung nach, im Vater und Sohne und heil. Geiste dieselbe ist. [1]) — 2. Wir zählen überhaupt soviel Wesen als Wesenheiten. Zwei Menschen sind unstreitig zwei Wesen, weil jeder seine eigene, von der des andern geschiedene Wesenheit hat. Lehrte der Glaube, daß der Vater eine andere Wesenheit hätte oder ein anderer Gott wäre, als der Sohn und der h. Geist, dann würde freilich folgen, daß drei Götter wären. Nun aber lehrt er, daß der Vater nicht etwa eine gleiche, sondern durchaus dieselbe Wesenheit hat, als der Sohn und der h. Geist, daß er nicht ein anderer Gott ist, als der Sohn und der h. Geist, sondern durchaus derselbe; er lehrt, daß die Eine unzertheilbare Wesenheit im Vater und Sohne und h. Geiste zugleich sich findet.

Der h. Augustin [2]) sucht diese Wahrheit durch verschiedene Bilder, von denen jedoch keines durchaus passend sein kann, zu veranschaulichen. Die Quelle, sagt er, können wir nicht Fluß nennen, und den Fluß nicht Quelle, und wiederum den Trank aus der Quelle oder dem Flusse nicht Quelle oder Fluß. Dennoch findet sich das Eine Wasser in der Quelle, dem Flusse und dem Becher. Quelle, Fluß, Becher sind drei; das Wasser aber ist Eines. — Jedoch besteht zwischen der Einheit der göttlichen Wesenheit in drei Personen und der des Wassers in der Quelle, im Flusse und im Becher eine wesentliche Verschiedenheit deßhalb, weil die göttliche Wesenheit als die der Zahl nach Eine und als ungetheilt in den drei Personen existirt, während in der Quelle, im Flusse und im Becher nur der Gattung nach gleichzeitig dasselbe Wasser ist. Das in der Quelle, dem Flusse und dem Becher gleichzeitig Befindliche bildet, wenn auch zu derselben Gattung gehörend, doch eine dreifache Substanz, während die göttliche, im Vater, Sohne und h. Geiste existirende Substanz nur Eine ist. — Ein anderes Gleichniß findet der h. Augustin [3]) in den drei Seelenkräften, dem Gedächtnisse, Verstande und Wil-

---

[1]) Es ist daher, wie das letzte Cölner Provinzial-Concil (P. I. tit. 2. c. 9) bemerkt, ein Irrthum gegen die katholische Lehre, wenn man mit Beseitigung der numerischen Einheit der Substanz oder Wesenheit in den drei Personen lehrt, entweder daß die Eine Substanz dreimal da sei, oder daß drei einander immanente Substanzen oder drei Substantialitäten oder drei persönliche Substanzen, oder drei Wesenheiten, oder eine ternäre Substanz sei, oder daß Gott durch Emanation sich duplicire oder triplicire. — Alle diese Ausdrucksweisen beruhen auf der Voraussetzung, daß die Wesenheit oder Substanz zeuge und gezeugt werde, während nicht sie, sondern die Person zeugt und gezeugt wird.

[2]) De fide et symb. c. 9. n. 17.

[3]) De trinit. l. 9. c. 12. — Es sei erlaubt, hier ein Gleichniß anzuführen, welches von einem gelehrten Bischof des vorigen Jahrhunderts weitläufiger entwickelt wird. (De Pressy, Evêque de Boulogne, instruct. pastor. sur la Trinité.) Gesetzt, Gott schüfe einen Menschen mit drei ganz ähnlichen Leibern und einer einzigen in jedem der drei Leiber existirenden Seele, und man unterschiede die drei Leiber von

len. In den drei Kräften existirt nur Eine Seele, Eine Substanz, und obwohl das Gedächtniß vom Verstande und Willen unterschieden ist, so ist doch die Substanz, welcher das Gedächtniß eigen ist, nicht verschieden von der, welcher Verstand und Wille zukommt, da die Eine Seele durch drei Kräfte wirkt. Jedoch auch hier besteht wieder der Unterschied, daß Gedächtniß, Verstand und Wille wohl drei verschiedene Kräfte, nicht aber drei verschiedene Personen sind. — Noch durch ein anderes Gleichniß kann einigermaßen veranschaulicht werden, wie die Eine göttliche Natur sich in drei Personen findet. Wenn drei Menschen dieselbe Wahrheit denken oder sich denselben Gegenstand, z. B. die Sonne, vorstellen, so reden wir zwar von drei Gedanken oder Vorstellungen, aber doch nur von Einer Wahrheit, von Einem Gegenstande, der von allen Dreien gedacht wird. Denn die Sonne, die vom Ersten gedacht wird, ist nicht verschieden von der, welche der Zweite und Dritte sich vorstellen. Jedoch findet sich auch hier unter andern der Unterschied, daß wohl das Bild, aber nicht die Sonne selbst im menschlichen Geiste existirt.

e. Alle drei Personen sind von Ewigkeit her, alle drei sind gleich mächtig, gut und vollkommen.

1. „Ewig der Vater, ewig der Sohn, ewig der h. Geist. Allmächtig ist der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der h. Geist... In dieser Dreieinigkeit ist nichts früher, nichts später, nichts größer, nichts kleiner; sondern alle drei Personen sind gleich ewig, gleich vollkommen." [1] — 2. Und in der That muß den drei Personen Ewigkeit, gleiche Macht ꝛc. zukommen, weil sie im Besitze der Einen, ungetheilten Wesenheit sind. Ist diese in allen drei Personen dieselbe, so muß, was der Wesenheit eigen ist, auch ihnen zukommen. Die allen Dreien eigene Ewigkeit, Macht, Güte und Vollkommenheit ist daher nicht bloß der Gattung oder dem Begriffe, sondern selbst der Zahl nach dieselbe, was auch

einander durch die drei Namen Paulus, Petrus, Johannes: so könnte man nicht sagen: Paulus ist ein Mensch, Petrus ein Mensch, Johannes ein Mensch, also sind drei Menschen. Denn drei Menschen müßten nothwendig auch drei Seelen haben. Mit Recht würde man aber sagen: Paulus ist Mensch, Petrus ist Mensch, Johannes ist Mensch; dennoch ist nur Ein Mensch. Wenn also ein Fall sich denken läßt, wo Dreien die Benennung Mensch zukäme, und alle Drei doch nur Einen Menschen ausmachten; so dürfte auch einigermaßen erklärlich scheinen, wie Gott bei der Dreipersönlichkeit doch nur Einer sei. — Uebrigens ist auch dieses letzte Gleichniß deßhalb nicht vollkommen, weil wohl nicht drei Menschen, aber doch drei wesentlich verschiedene Bestandtheile des Menschen, nämlich drei Leiber, gezählt würden, während in den drei göttlichen Personen nur Eine Substanz ist.

Weil nichts Erschaffenes der h. Dreieinigkeit gleich kommt, fand die christliche Kunst bei Darstellung derselben stets die größte Schwierigkeit. In mittelalterlichen Kirchen ist oft der Buchstabe Y oder T wegen seiner dreifachen Richtung vom gemeinschaftlichen Mittelpunct aus als Sinnbild gewählt, ebenso das Kleeblatt, das besonders der heil. Patricius zum Sinnbild derselben erhoben haben soll. Das gleichseitige Dreieck △ erreicht den Zweck unvollkommener, weil es nur drei Seiten ohne gemeinschaftlichen Mittelpunct zeigt. Um diesen Mangel zu heben, wird ihm oft in einer Sonne, oder im Namen Jehova, oder in einem Auge ein Mittelpunct gegeben. Das allgemeinste Symbol ist das Kreuz im Kreise, welches daher auch als ausschließlicher Nimbus bei einer göttlichen Person gebraucht wird. Der untere Arm des Kreuzes pflegt durch den Kopf der göttlichen Person gedeckt zu sein, so daß nur drei Strahlen sichtbar sind ⊕.

[1] Symb. S. Athan.

von der Wesenheit gilt. Da nämlich die göttlichen Vollkommenheiten von der Wesenheit nicht unterschieden sind, so sind den einzelnen Personen die Vollkommenheiten in eben dem Sinne eigen als die Wesenheit. Daher sagt das Athanasische Glaubensbekenntniß: „Allmächtig ist der Vater, allmächtig der Sohn, und allmächtig der h. Geist; und doch sind nicht drei Allmächtige, sondern es ist nur Ein Allmächtiger." Aehnlich lautet die Ausdrucksweise der Concilien. [1])

f. Der Person nach sind Vater, Sohn und heiliger Geist unterschieden, aber in der Wesenheit sind sie gleich.

I. Den wirklichen Unterschied der Personen hebt das Athanasische Glaubensbekenntniß mit den Worten hervor: „Eine andere Person ist die des Vaters, eine andere die des Sohnes, eine andere die des h. Geistes." Alle für das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit oben (b) schon angeführten Zeugnisse aus der h. Schrift und der Ueberlieferung bestätigen diesen Unterschied. Auf ihm beruhet die Lehre von der Menschwerdung des Sohnes; denn wäre er nicht in der Wirklichkeit, sondern nur in unserer Auffassung vom Vater und h. Geiste unterschieden, dann wären der Vater und der h. Geist ebensowohl Mensch geworden als der Sohn: eine Irrlehre, die schon im 3. Jahrh. mit der des Sabellius von der Kirche verworfen wurde. (Gesch. §. 114.)

II. In der Wesenheit sind Vater, Sohn und h. Geist nicht unterschieden. Denn sie haben ja, wie oben schon gezeigt wurde, Eine und dieselbe untheilbare Wesenheit, sind gleich ewig, mächtig, gut und vollkommen.

Beide Wahrheiten werden vom 4. Lateranconcil zusammengefaßt in den Worten: „Obgleich der Vater ein Anderer ist, der Sohn ein Anderer, der h. Geist ein Anderer, so ist er doch nicht etwas Anderes; sondern das, was der Vater ist, ist auch der Sohn und der heilige Geist." Der Vater ist ein Anderer als der Sohn, weil er als Person (das bezeichnet das Wort „ein Anderer") von ihm unterschieden ist; er ist nicht etwas Anderes, weil er kein anderes Sein, keine andere Wesenheit hat als der Sohn.

III. Aus demselben Grunde besteht kein wirklicher Unterschied zwischen der Person und der göttlichen Wesenheit, wie das 4. Concil vom Lateran mit den Worten lehrt: „Jede der drei Personen ist die göttliche Substanz, Wesenheit oder Natur." [2]) Bestände ein wirklicher d. h. ein objectiver, sachlicher Unterschied (distinctio realis) zwischen der Person und der Natur, so wäre in Gott nicht eine Dreiheit, wie der

[1]) Conc. Lat. IV. c. Firmiter.

[2]) In Deo solummodo trinitas est, non quaternitas; quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia seu natura divina. Concil. Lat. IV. cap. Damnamus.

Glaube stets lehrte, sondern eine Vierheit. Denn was sachlich von einander unterschieden ist, bildet eine Zahl. Nur im Gedanken (formaliter), aber doch mit Grund (cum fundamento in re), unterscheiden wir zwischen der Wesenheit und den Personen, insofern nämlich die Wesenheit anders gedacht werden muß als die Person, und geeignet ist, in drei Personen zu existiren. Auf diese Weise unterscheiden wir auch (distinctione virtuali) zwischen der göttlichen Wesenheit und einer Vollkommenheit.

Da nun die Personen von der Wesenheit nicht wirklich oder sachlich unterschieden, nicht Theile derselben, sondern die einfache Wesenheit selbst sind, so entsteht auch keine Zusammensetzung. Denn was nicht von einander unterschieden ist, kann auch nicht zusammengesetzt werden. Aber auch nicht unter einander bilden die Personen etwas Zusammengesetztes. Denn zur Zusammensetzung gehört Verbindung. Die Personen aber sind nicht anders verbunden als in der gemeinsamen göttlichen Wesenheit; da sie nun von dieser nicht wirklich unterschieden sind, ist auch keine Zusammensetzung in ihr denkbar.

g. Die drei Personen unterscheiden sich dadurch, daß der Vater nicht gezeugt oder hervorgegangen ist, sondern zeugt, der Sohn aber vom Vater gezeugt oder geboren ist, und der h. Geist vom Vater und Sohne ausgeht.

1. Jeder Person ist nur das eigenthümlich, was diese Person als solche bildet; denn alles Uebrige besitzen sie gemeinsam. [1]) Nun aber ist der Vater dadurch Vater, daß er nicht gezeugt wird, sondern zeugt; der Sohn dadurch Sohn, daß er gezeugt wird; der h. Geist dadurch heiliger Geist, daß er vom Vater und Sohne ausgeht. Folglich sind nur die genannten Beziehungen den Personen eigenthümlich; und da sie sich nur durch das ihnen Eigenthümliche unterscheiden, so folgt, daß die Unterscheidung nur durch die genannten Beziehungen geschieht. — 2. Ferner hat, wie das Concil von Florenz lehrt [2]), der Vater dem Sohne Alles gegeben, ausgenommen dieses, daß er Vater ist. Folglich unterscheidet sich der Vater eben durch das Vatersein vom Sohne, wie der Sohn durch das Sohnsein vom Vater, und der h. Geist durch das Ausgehen oder Gehauchtsein vom Vater und Sohne; denn was vom Vater, das gilt beziehungsweise auch von den zwei andern Personen. — 3. Wenn wir einmal aus der Offenbarung wissen, daß die erste Person zeugt, die zweite gezeugt wird, die dritte von den beiden ersten ausgeht, dann folgern wir auch mit Recht, daß eben in dieser Gegenüberstellung oder gegenseitigen Beziehung eine wirkliche Unterscheidung der Personen begründet sei. Denn Zeugen ist nicht Gezeugt werden, und Hauchen ist nicht Gehaucht-werden.

[1]) Omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio. Conc. Florent. decr. pro Jacob.

[2]) Omnia, quae Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo dedit, praeter esse Patrem. Decret. pro Graec.

Der Vater, die erste Person, geht, wie gesagt, nicht hervor, sondern ist Vater, indem er von Ewigkeit her den Sohn zeugt. Er heißt deßhalb unerzeugt, Ursprung ohne Ursprung. Wir haben uns jedoch unter dem Verhältnisse des Vaters zum Sohne nichts Irdisches zu denken; nur von einer geistigen Zeugung kann die Rede sein, weil Gott ein Geist ist.

Die zweite Person wird erzeugt: sie ist Sohn im wahren Sinne. Um das Hervorgehen des Sohnes vom Vater näher zu bestimmen, fassen die heil. Väter und die Gottesgelehrten den Act der göttlichen Zeugung gewöhnlich als das göttliche Erkennen auf. Die h. Schrift selbst bietet zu dieser Auffassung Anlaß. Der Sohn nämlich wird mehrmal das „Wort" genannt, und zwar nicht das äußere Wort oder die Kundgebung Gottes, sondern das innere, weil es von Ewigkeit, vor aller Erschaffung, bei Gott war. Auch der Mensch bildet ein inneres und ein äußeres Wort: das innere Wort ist der aus dem Geiste hervorgehende, aber in ihm bleibende Gedanke oder richtiger das Bild, das sich der Geist entwirft; das äußere Wort des Menschen ist die Einkleidung des Gedankenbildes in einen äußerlich vernehmbaren Laut oder in das, was wir gemeinhin Wort nennen. Da nun Gott sich selbst erkennt und denkt, so geht auch aus seinem Verstande das durch Denken entworfene Bild seiner Wesenheit oder ein inneres in ihm bleibendes Wort hervor; der Act des Denkens ist demnach eine geistige Zeugung, und das aus diesem Acte Hervorgehende ist das Gezeugte, „der Abglanz Gottes und das Ebenbild seiner Wesenheit." Hebr. 1, 3. Und zwar muß der Gezeugte dem Zeugenden, das innere Wort dem Sprechenden, das Abbild dem Urbilde gleich sein. „Denn", schreibt der heilige Augustin [1]), „der Vater hätte sich nicht ganz und vollkommen ausgesprochen, wenn in seinem Worte weniger oder mehr wäre, als in ihm selbst. Und darum ist dieses Wort durchaus Wahrheit, weil Alles, was in der Erkenntniß, durch die er gezeugt wird, ist, auch in ihm ist. Es erkennt also Gott der Vater Alles in sich selbst, er erkennt es im Sohne; aber in sich selbst erkennt er es als sich selbst, und im Sohne als sein Wort, das Alles, was in ihm ist, aussagt. Ebenso erkennt auch der Sohn Alles in sich selbst als das, was aus dem, was der Vater in sich selbst erkennt, geboren ist; im Vater erkennt er es als das, woraus das, was der Sohn in sich selbst erkennt, geboren ist. Es wissen also der Vater und der Sohn, aber jener dadurch, daß er zeugt, dieser dadurch, daß er geboren wird." — Wir müssen uns jedoch wohl hüten, den Vater und den Sohn durchaus so aufzufassen, wie in uns den Act des Denkens und das Gedankenbild. In uns ist der Act des Denkens nicht die Substanz des Geistes selbst, sondern nur eine Modification, gleichsam eine zufällige Gestaltung des Geistes; in Gott aber ist der Gedanke die Substanz selbst, weil durchaus keine Zusammensetzung, keine Modifikation und nichts Zufälliges in ihm stattfindet. Auch das Gedankenbild ist in uns nicht der Gegenstand selbst, sondern nur etwas ihm Entnommenes: die Vorstellung, die wir von unserm Geiste haben, ist nicht der Geist selbst, sondern nur das Bild desselben; aber in Gott, der durchaus einfach und ohne Modification ist, ist das Gedachte (das Bild) seine Substanz selbst. Deßhalb ist in Gott das gezeugte Wort gleicher Wesenheit mit dem Zeugenden, nicht aber in uns. — Den Grund, weßhalb der Act, durch welchen die zweite Person hervorgeht, Zeugung, und die Person selbst Sohn genannt wird, finden die Gottesgelehrten ebenfalls in der Annahme, daß sie durch Erkenntniß hervorgeht. Die zweite Person nämlich ist dem Vater deßhalb durchaus

[1]) De trinit. l. 15. c. 12.

ähnlich (gleich mächtig ꝛc.), weil sie das durch das Erkennen hervorgehende Bild des Vaters ist. Ein derartiges Hervorgehen aber nennen wir Zeugung.

Die dritte Person wird in der Schrift der h. Geist, auch Geist der Liebe genannt. Wie Heiligkeit und Liebe, so steht auch das Wort „Geist" in besonderer Beziehung zum Willen. Wir verstehen unter „Geist" (spiritus, Hauch) einen gewissen Drang, einen Trieb, der bei einem vernünftigen Wesen im Willen ruht. Deßhalb hat der h. Geist nach der gewöhnlichen Lehre der h. Väter und Gottesgelehrten im Willen, oder in seinem Grund-Akte, der Liebe, nämlich der Liebe des Vaters und des Sohnes, seinen Ursprung. Wie der Sohn durch die Erkenntniß des Vaters, so geht der h. Geist durch die Liebe Beider hervor. Gott liebt sich nothwendig, wie er sich nothwendig erkennt. Das Geliebte aber findet sich gewissermaßen im Willen (im Herzen) des Liebenden, wie das Erkannte in dem Verstande des Erkennenden. Wie Gott also durch die Erkenntniß seiner selbst von Ewigkeit her das Bild seiner selbst im Verstande erzeugt, so bildet er auch durch die Liebe seiner selbst von Ewigkeit her gleichsam einen Gegenstand der Liebe in seinem Herzen. [1]) Das durch Liebe Hervorgerufene ist von der Wesenheit Gottes nicht unterschieden, weil es Gott selbst ist; es ist aber durch seine Beziehung zu ihm als dem Liebenden unterschieden, wie auch das Erkannte durch seine Beziehung zu dem Erkennenden unterschieden ist. Ein derartiger Unterschied ist ferner nichts Zufälliges, weil in Gott überhaupt nichts Zufälliges ist; er ist so wesentlich nothwendig, wie Gott selbst. Diese gewiß nur höchst unvollkommene Art, uns einigermaßen einen Begriff vom unerforschlichen Geheimnisse der heil. Dreifaltigkeit zu bilden, erklärt uns, warum die dritte Person Geist genannt wird. Wird nämlich die Eigenthümlichkeit der zweiten Person mit dem Worte „Sohn" bezeichnet, weil sie, durch Erkenntniß hervorgehend, ein Ebenbild des Erkennenden ist: so wird auch die Eigenthümlichkeit der dritten Person richtig mit dem Worte „Geist" (Hauch, Trieb) ausgedrückt, weil sie, aus der wechselseitigen Liebe der beiden ersten Personen hervorgehend, am passendsten mit einem Worte benannt wird, das die gegenseitige Hinneigung, gleichsam den Drang dieser wechselseitigen Liebe, in sich schließt. [2])

Der heil. Geist geht vom Vater und Sohne zugleich aus, was unten (im 8. Glaubensart.) durch Schrift und Ueberlieferung nachgewiesen wird. Diese Lehre schließt sich an das oben Gesagte enge an. Ist der Vater vom Sohne nur deßhalb unterschieden, weil er als Erzeuger diesem als Erzeugten gegenübersteht, so kann er durch die Aushauchung des heiligen Geistes vom Sohne nicht unterschieden sein, weil er durch diese ihm nicht gegenübersteht; folglich muß sie Beiden gemeinsam angehören. Wäre der Vater noch durch etwas Anderes, als durch seine Beziehung, wodurch er den Sohn erzeugt, von diesem unterschieden, so läge eine Kraft in ihm, deren der Sohn entbehret, und so wäre, wie die Arianer behaupteten, die Wesenheit des Vaters von der des Sohnes verschieden. Da indeß der Sohn seine hauchende Kraft vom Vater besitzt, so bedienen sich namentlich die griechischen Väter oft des Ausdrucks, der Vater hauche den heil. Geist durch den Sohn. Hiermit wollen sie den Sohn keineswegs als bloßes Werkzeug, sondern nur, wie der heil. Epiphanius [3]) sich ausdrückt, als „Quelle von der Quelle" darstellen, während der Vater dem h. Geiste Quelle ohne Quelle ist.

Aus dem Obigen erklärt sich auch, warum der heil. Geist vom Vater und vom Sohne als Einem Ursprunge ausgeht. Beide Personen hauchen den h.

[1]) S. Thom. cont. gent. l. 4. c. 19. — [2]) S. Thom. 1. q. 27. a. 4. — [3]) Haer. 96.

Geist aus, beiden muß der Act des Aushauchens zugeschrieben werden; aber dieser Act ist nur Einer, und nur Eine Aushauchung (spiratio activa) findet statt, weil zwischen dem Act des Vaters und dem des Sohnes sich keine Gegenüberstellung findet. Der Vater nämlich haucht den h. Geist nicht durch jene Beziehung aus, durch die er Vater ist, und der Sohn nicht durch jene, durch die er Sohn ist; sondern Beide hauchen ihn durch einen und denselben Act aus, durch den sie nur zum h. Geiste, und nicht zu einander, in das Verhältniß der Gegenüberstellung kommen. Jene dem Vater und dem Sohne gemeinsame Aushauchung aber ist der Ursprung des heil. Geistes; folglich geht dieser von den beiden andern Personen als einem einzigen Ursprunge, und nicht als einem zweifachen, hervor. Ferner, der h. Geist geht nicht aus dem Vater als Vater, und nicht aus dem Sohne als Sohne hervor, also nicht insofern beide ihn aushauchende Personen unterschieden sind; sondern er geht aus beiden hervor, insofern sie ihn aushauchen, also nicht von einander unterschieden sind; folglich hat er im Vater und Sohne nur Einen Ursprung. Aber dieses Eine den h. Geist aushauchende Princip (spirator) ist eben deßhalb, weil es vom Vater und Sohne nicht unterschieden ist, keine neue Person, sondern ist mit beiden Personen ein und dasselbe. [1] — Die h. Väter pflegen dieses durch das Verhältniß der drei göttlichen Personen zur Weltschöpfung zu veranschaulichen. Obschon alle drei Personen die Welt erschufen, so sind sie doch, weil sie durch die Eine, allen dreien gemeinsame Allmacht, und durch den Einen, allen dreien gemeinsamen Act das Werk vollführten, nur Ein Ursprung und Eine Ursache der Welt, und alle drei sind nur Ein Schöpfer; ebenso sind auch der Vater und der Sohn, weil sie durch die Eine Kraft und den Einen Act den h. Geist aushauchen, nur Ein Ursprung desselben. „Wie der Vater und der Sohn", sagt der h. Augustin [2], „nur Ein Gott und in Beziehung auf die Schöpfung nur Ein Schöpfer und Ein Herr sind, so sind sie in Beziehung auf den heil. Geist nur Ein Ursprung; rücksichtlich der Schöpfung aber sind der Vater und der Sohn und der h. Geist Ein Ursprung, wie sie Ein Schöpfer und Herr sind." Es gibt also zwei den h. Geist aushauchende Personen, wie es drei das Weltall schaffende Personen gibt; aber jene zwei Personen sind rücksichtlich des heil. Geistes nur Ein Ursprung, wie die drei Personen rücksichtlich der Schöpfung nur Eine Ursache und Ein Schöpfer sind. (Duo spirantes, unus spirator; tres creantes, unus creator.)

Um besonders auf das Auseinanderhervorgehen der drei Personen hinzudeuten, bedienen wir uns des Ausdruckes Dreifaltigkeit, während wir mit dem

---

[1] Obgleich der h. Geist vom Vater nicht ausgeht, insofern dieser Vater ist, so folgt doch nicht, daß er vom Vater als solchem nicht unterschieden sei. Zwar muß mit dem 11. Concil von Toledo festgehalten werden, daß die göttlichen Personen nur durch ihre gegenseitige Beziehung zu einander unterschieden sind; aber um diesen Unterschied zwischen einer Person und der andern zu begründen, ist nicht erfordert, daß die eine durch alle Beziehungen, die in ihr liegen, der andern gegenüber gestellt werde. Zwei Beziehungen sind im Vater: durch die eine wird er vom Sohne, durch die andere vom h. Geiste unterschieden; da aber beide Beziehungen im Vater identificirt werden, so ist er auch als Vater vom h. Geiste unterschieden, sobald er als Ursprung des heil. Geistes (als spirator) von diesem unterschieden wird. Dasselbe gilt rücksichtlich des Sohnes. „Respondeo, paternitatem non opponi spirationi passivae, et tamen distingui ab ea ratione alicujus oppositae relationis. Est enim observandum, cum duae relationes opponuntur, non solum ipsas distingui, sed etiam propter ipsas distingui ipsa supposita relativa." Bellarmin. de Christo l. 2. c. 26.

[2] De trinit. l. 5. c. 26.

Worte Dreieinigkeit mehr die Einheit der Wesenheit in den drei Personen hervorheben wollen.

II. Die durch Zeugen, Gezeugtwerden und Hervorgehen begründete Unterscheidung schließt nicht eine Zeitfolge, wohl aber eine Ordnung unter den drei Personen ein.

Daß alle drei Personen von Ewigkeit sind, wurde oben gesagt (c). Dem aber scheint zu widersprechen, was so eben über die zwischen den drei Personen bestehende und durch Zeugen, Gezeugtwerden ꝛc. begründete Unterscheidung gesagt wurde. Der Zeugende scheint doch vor dem Zeugenden zu sein. Selbst der Gebrauch, den Vater die erste, den Sohn die zweite, den heiligen Geist die dritte Person zu nennen, scheint einen Zeitunterschied einzuschließen, wenn nicht angenommen werden darf, daß eine auf größerer Würde beruhende Rangordnung ausgedrückt werden soll. Doch etwas Anderes ist Zeitfolge, etwas Anderes eine auf größerer Würde, etwas Anderes eine bloß auf dem Hervorgehen beruhende Ordnung.

1. Eine Zeitfolge kann zwischen den drei Personen nicht stattfinden. — 1. Wäre der Vater früher gewesen als der Sohn, Vater und Sohn früher als der heilige Geist, so hätte in Gott durch den Hinzutritt einer zweiten und dritten Person eine Veränderung stattgefunden. Gott aber ist unveränderlich, und folglich wird der Sohn von Ewigkeit her erzeugt und geht der heil. Geist von Ewigkeit her vom Vater und Sohne aus. [1] — 2. Der Act des Erkennens und des Wollens, durch welchen Sohn und heiliger Geist hervorgebracht werden, ist ewig, da er von der ewigen Wesenheit nicht verschieden ist. Folglich ist auch der Sohn ewig, und ewig der heilige Geist, es sei denn man wolle annehmen, daß der Begriff des Hervorbringens in der Gottheit ebensowohl ein Nacheinander einschließe, wie der Begriff des Erschaffens. Das aber ist unannehmbar: denn vor dem Erschaffenen liegt das Nichts, vor dem erzeugten Sohne aber liegt nicht das Nichts, da der Vater den Sohn aus seiner eigenen Wesenheit erzeugt oder durch Zeugen die schon bestehende Wesenheit ihm mittheilt. Folglich muß, sobald der Act des Hervorbringens da ist, in dem ohnehin unveränderlichen Gott auch der Hervorgebrachte da sein. [2]

[1] Der Ausdruck: „Der Sohn wird gezeugt," bezeichnet die ewige Dauer der Zeugung, wie denn in Gott weder Vergangenheit noch Zukunft ist; der Ausdruck: „Der Sohn ist gezeugt worden", bezeichnet dagegen die Vollkommenheit oder Vollendung des Sohnes. S. Thom. I. q. 42. a. 2. ad 1. Bei den Vätern sowohl als selbst in den Entscheidungen der Concilien (Later. IV. — Florent.) kommen beide Ausdrucksweisen vor. Petav. de trinit. l. 5. c. 9.

[2] Ungefähr auf folgende Art suchte der h. Augustin diese in geheimnißvolles Dunkel gehüllte Wahrheit dem Verständnisse seiner Zuhörer näher zu bringen. Das Feuer, sagt er, strömt einen Glanz aus, der wenigstens scheinbar, so alt ist, als das Feuer selbst. Gib mir ein ewiges Feuer, und ich gebe dir einen ewigen Glanz.

II. Obwohl keine der göttlichen Personen älter als die andere ist, so wird doch mit Recht der Vater die erste, der Sohn die zweite, der h. Geist die dritte Person genannt, nicht um einen Vorrang, sondern einzig und allein um die Ordnung zu bezeichnen, in welcher die eine Person aus der andern von Ewigkeit hervorgeht. Zwar nicht in der Wirklichkeit, aber doch dem Begriffe nach existirt der Zeugende vor dem Erzeugten, der Vater vor dem Sohne, und Vater und Sohn als das den heil. Geist aushauchende Princip vor dem h. Geiste als dem Gehauchten. Erst denken wir uns den Act des Erkennens, dann das im Geiste entworfene Bild, zuletzt die Hinneigung des Willens zu dem Erkannten. [1])

§. 29. Verhältniß der göttlichen Dreieinigkeit nach Außen.

a. Obwohl alle Werke und Thätigkeiten nach Außen allen drei Personen gemeinsam sind, so werden doch jeder Person einzelne zueignet oder besonders zugeschrieben.

I. Daß die Werke und Thätigkeiten nach Außen, die Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt, allen drei Personen gemeinsam sind, ergibt sich aus dem bereits Gesagten. 1. Denn eigenthümlich ist einer Person nur das, wodurch sie zu dieser Person wird, nämlich dem Vater das Zeugen, dem Sohne das Gezeugtwerden. Offenbar wird der Vater nicht dadurch Vater, daß er die Welt erschafft; denn er war Vater auch ohne die Erschaffung der Welt. Die Erschaffung

---

Gleichfalls verbreitet das Licht einen Schimmer, der so alt ist, als das Licht selbst. Das Feuer hat seinen Glanz, das Licht seinen Schimmer erzeugt; aber keinen Augenblick bestand das Feuer vor dem Glanze, das Licht vor dem Schimmer. Siehst du, wie stets gleichzeitig mit dem Feuer der Glanz, mit dem Lichte der Schimmer besteht, so zweifle auch nicht, daß mit dem von Ewigkeit her bestehenden Vater auch von Ewigkeit her der Sohn besteht; dieser ist ja „der Abglanz des ewigen Lichtes“ (Weish. 7, 26), „der Abglanz seiner Herrlichkeit.“ Hebr. 1, 3. Er ist auch „der makellose Spiegel der Herrlichkeit Gottes, das Bild seiner Güte“ (Weish. 7, 26), „und das Ebenbild seines Wesens.“ Hebr. 1, 3. Wie der Mensch dem Spiegel sich nahet, entsteht sogleich sein Bild im Spiegel: wie ein Reis, ein Grashalm am Bache aufsprosst, wird auch sein Bild im Wasser erzeugt. Gleichzeitig waren das erzeugte Bild und der erzeugende Gegenstand da. Wäre der Grashalm von Ewigkeit her, so wäre auch gleich ewig sein Bild. Jedoch ist der Glanz weniger als das Feuer und der Natur nach von ihm verschieden, wie auch der Schimmer weniger ist als das Licht; der göttliche Sohn aber ist gleicher Wesenheit mit dem Vater. Was dem Gleichnisse in dieser Beziehung abgeht, suchen wir auf andere Weise zu ersetzen. Ein irdischer Sohn besitzet dieselbe menschliche Natur wie sein Vater. Verbinden wir mit dieser Gleichheit der Natur die im ersten Beispiele liegende Gleichzeitigkeit des Daseins, und wir haben ein unvollkommenes Bild von der ewigen Zeugung. S. Aug. Serm. 117. alias 38.

[1]) Weil in den drei Personen nur eine und dieselbe Natur ist und zwischen dieser und der Person kein Unterschied stattfindet, so ist auch jede Person „der andern auf's Innigste zugegen und existirt in ihr. Christus sagt: „Der Vater ist in mir und ich bin im Vater.“ Joh. 10, 38. Dasselbe gilt vom heil. Geiste. Man nennt dieses Verhältniß Wechselinwohnung (circuminsessio).

der Welt — und dasselbe gilt von jeder andern Wirksamkeit nach Außen — ist also allen drei Personen gemeinsam. — 2. Dasselbe folgt aus dem Einen Willen, durch welchen die drei Personen die Welt erschaffen haben. Dieser Wille oder diese Macht ist in allen drei Personen ebensowohl Einer und derselbe, wie die allen gemeinsame Wesenheit Eine und dieselbe ist. Hätte nur der Vater die Welt erschaffen, so wäre der Wille oder die Allmacht, durch welche er sie schuf, nur ihm eigen gewesen. Das aber stände im Widerspruch mit der Einen göttlichen Wesenheit, von welcher der Wille nicht verschieden ist.

II. Nichts desto weniger werden von den gemeinsamen Werken und Thätigkeiten jeder Person einige zugeeignet oder besonders zugeschrieben und zwar deßhalb, weil sie ein besonderes Abbild dessen sind, was der Person eigenthümlich ist. Dasselbe gilt sogar von den Attributen.

1. Nach diesem Grundsatze werden dem Vater die Werke der Allmacht zugeschrieben, insbesondere die Erschaffung. — Die Allmacht nämlich gibt sich kund durch Hervorbringen, besonders durch Hervorbringen aus Nichts d. h. durch Erschaffen. Obwohl das Hervorbringen vergänglicher Dinge von der ewigen Erzeugung durchaus verschieden ist, so ist es doch immerhin ein Hervorbringen, ein Mittheilen, gleichsam ein Zeugen im weitern Sinne, und ist deßhalb ein schwaches Bild der ewigen Zeugung. Ist die ewige Zeugung dem Vater eigenthümlich, so wird ihm auch deren Bild, das Hervorbringen vergänglicher Dinge, und mit ihr die Allmacht selbst mit Recht zugeeignet. — Dasselbe gilt von der Ewigkeit. Obwohl alle drei Personen ewig sind, so wird doch der Vater als der Grund der beiden andern zuerst gedacht, und deßhalb wird ihm auch die Ewigkeit mit besonderm Rechte zugeschrieben. Daher der so geläufige Ausdruck: „der ewige Vater." — Auch die Barmherzigkeit wird ihm besonders zugeschrieben, wie denn der Apostel ihn „den Vater der Erbarmungen" nennt. 2. Cor. 1, 3. Gottes Barmherzigkeit nämlich äußert sich besonders dadurch, daß er uns aus Sündern zu Gerechten macht. Hierdurch aber werden wir zugleich Kinder Gottes und erhalten ihn zum Vater. Obwohl nun diese Annahme an Kindesstatt wiederum von allen drei Personen ausgeht, so nennen wir uns doch mit besonderm Rechte Kinder der ersten Person, weil dieser die Vaterschaft eigenthümlich ist.

2. Dem Sohne werden die Werke der Weisheit, insbesondere die Erlösung, zugeschrieben. Da der Vater den Sohn durch die Erkenntniß seiner selbst zeugt und folglich der Sohn das innere Wort, der Ausdruck alles Erkennbaren und das wesentliche Ebenbild des Vaters ist, so steht die Weisheit zu ihm in besonderer Beziehung. Wiewohl nun die Erschaffung, insofern die göttliche Allmacht darin hervorleuchtet, dem Vater besonders zugeschrieben wird, so wird sie, insofern

die Weisheit darin sichtbar ist, dem Sohne zugeeignet. Deßhalb sagt der h. Johannes: „Alles ist durch ihn gemacht." 1, 3. Wie der Künstler durch den Verstand oder durch seine Kenntniß den Plan zu einem Werke entwirft, so schuf der Vater durch den Sohn, in welchem er Alles erkennt, dieses Weltall mit seiner wundervollen Ordnung und Harmonie. Wie der Sohn das Abbild des Vaters ist, so ist er auch in gewissem Sinne das Urbild der mit Weisheit geordneten Welt. — Durch die Sünde war die schöne Weltordnung gestört, und durch die Erlösung sollte sie wiederhergestellt werden. Wird die ursprüngliche Ordnung dem Sohne zugeschrieben, so darf auch die Wiederherstellung derselben, welche durch das Werk der Erlösung vollzogen werden sollte, ihm besonders zugeeignet werden. Denn auch diese ist ein Werk höchster Weisheit.

Jedoch wird die Menschwerdung selbst dem Sohne nicht bloß zugeschrieben, wie die Erschaffung dem Vater; sie ist ihm durchaus eigen; denn nur mit der zweiten Person, nicht mit dem Vater und h. Geiste, ist die menschliche Natur wirklich verbunden worden. Daß aber die zweite Person, nicht die erste oder die dritte Mensch wurde, darf uns deßhalb als besonders entsprechend erscheinen, weil die ursprüngliche Ordnung am passendsten durch jene Person wieder hergestellt wurde, durch welche sie war eingeführt worden.

3. Dem h. Geiste werden die Werke der Liebe und besonders die Heiligung zugeeignet. — Liebe ist der Grundact des Willens, und deßhalb ist der h. Geist, der durch einen Act des Wollens hervorgeht, die wechselseitige Liebe des Vaters und des Sohnes. Obschon nun alle drei Personen uns lieben, so kann dieses doch besonders vom h. Geiste gesagt werden, der die Liebe selbst ist. Liebe äußert sich durch Wohlthun, durch Güte, und deßhalb werden alle Wirkungen der göttlichen Güte besonders dem h. Geiste zugeeignet. Erglänzte bei der Erschaffung die Allmacht durch das Hervorbringen aus Nichts, die Weisheit durch Einführung der schönen Ordnung, so gab sich die Liebe durch Mittheilung des Nützlichen kund. Deßhalb wird die belebende Thätigkeit, die bei der Erschaffung statt fand, dem h. Geiste zuerkannt. Die meisten griechischen und lateinischen Väter beziehen die Worte: „Der Geist Gottes schwebte über den Wassern," auf den h. Geist, der, über den Grundstoffen der Dinge ruhend, Alles mit Lebenskraft durchdrang. Er schwebte nach dem Ausdrucke des h. Augustin [1]) über der Schöpfung, „wie der Wille des Künstlers über dem Holze oder dem Stoffe schwebt, um etwas aus ihm zu bilden;" oder nach dem Ausdrucke des h. Hieronymus [2]), wie der Vogel über den Eiern ruht,

[1]) Lib. imperf. de gen. ad litt. c. 4. — [2]) Lib. Hebr. Quaest. in gen.

um durch Wärme in ihnen das Leben zu erwecken. Hierher kann auch die Stelle bezogen werden: „Der Geist Gottes hat mich gemacht, und der Odem des Allmächtigen hat mir das Leben gegeben." Job 33, 4. [1])

b. Die h. Dreifaltigkeit ist ein Geheimniß im vollen Sinne.

Unter Geheimniß im vollen Sinne verstehen wir eine Wahrheit, deren Wirklichkeit aus der Vernunft nicht erkannt und deren Möglichkeit, auch wenn ihre Wirklichkeit geoffenbart worden, durch die Vernunft nicht begriffen werden kann. Daß Gott unveränderlich sei, ist kein Geheimniß, weil die Vernunft diese göttliche Eigenschaft erkennt d. h. beweiset, daß Gott unveränderlich sein muß. Daß die gegenwärtige Weltordnung durch ein allgemeines Gericht ihren Abschluß finden wird, ist kein Geheimniß im vollen Sinne, weil die Vernunft, obschon sie die Wahrheit nur aus der Offenbarung erkannt, doch die Möglichkeit eines solchen Abschlusses begreift. Dagegen ist weder die Wirklichkeit noch die Möglichkeit der heil. Dreifaltigkeit ein Gegenstand der Vernunfterkenntniß. [2])

I. Die Vernunft erkennt oder beweiset nicht, daß in Gott drei Personen sind oder sein müssen. Erkennen und beweisen, sein und sein müssen ist hier dasselbe. Denn wenn die Vernunft durch sich selbst das Dasein von drei Personen sicher erkennt, so geschieht dieses deßhalb, weil sie durch zwingende Gründe zu dieser Kenntniß geleitet wird; aus zwingenden Gründen etwas erkennen oder folgern heißt beweisen. Wenn ferner die Vernunft aus zwingenden Gründen folgert, daß in Gott drei Personen sind, so erkennt sie, daß in Gott drei Personen sein müssen. Diese Nothwendigkeit ist zunächst eine logische oder die des Erkennens, insofern nothwendig genannt wird, was aus zwingenden Gründen folgt; sodann ist sie auch eine objective oder eine Nothwendigkeit des Seins, weil Alles, was das innere Leben Gottes betrifft, nothwendig ist.

1. Zunächst lehrt uns die heilige Schrift, daß wir ohne göttliche Offenbarung keine Kenntniß von diesem Geheimnisse würden erlangt haben. „Niemand kennt den Sohn als der Vater, und auch den Vater kennt Niemand als der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will." Matth. 11, 27. Ohne Kenntniß des Vaters und des Sohnes aber ist auch keine Kenntniß der h. Dreifaltigkeit möglich. Deßhalb sagt der h. Hilarius [3]) von diesem Geheimnisse: „Die Kirche kennt

[1]) Der h. Isidorus verglich den unter den Steinen durch prächtige Farben sich auszeichnenden Amethyst mit der h. Dreifaltigkeit, und bezog die des Purpurs auf Gott den Vater als den König und Herrn der Welt; die des Veilchens auf Gott den Sohn wegen seiner demüthigen Herablassung zum Menschen; die der Rose auf den h. Geist als den Geist der Liebe. Christliche Symbolik von Wolfgang Menzel, Art. Amethyst

[2]) Kleutgen, Theol. der Vorzeit. I. Th. 3. Abhandl. 4. Hauptst. — Scheeben, Handb. der kath. Dogmatik I. Bd. §. 126.

[3]) De trinit. l. 8. n. 52.

es; die Synagoge glaubt es nicht, die Philosophie versteht es nicht." Zwar begegnen wir in der vorchristlichen Offenbarung mehrfachen Hinweisungen auf dasselbe; die volle und allgemeine Kenntniß aber war den Zeiten der Synagoge noch vorenthalten.

2. Daß die Vernunft das Dasein von drei Personen in der Gottheit durch sich selbst nicht zu erkennen vermöge, ist Lehre der Väter und der Theologen. Stets bediente man sich zur Bezeichnung dieser Lehre des Wortes „Geheimniß", oder nannte sie wohl „das Geheimniß der Geheimnisse". Mit Recht sagt das letzte Provinzialconcil von Cöln (1860), daß „die h. Väter und die Kirchenlehrer wie mit Einem Munde dieses Geheimniß für unaussprechlich und unbegreiflich erklären." [1]) Zuvor hatte es gesagt, die Vernunft könne nicht beweisen, daß in Gott drei Personen sind. [2])

Einige wollen sogar beim heidnischen Philosophen Plato die göttliche Dreifaltigkeit finden. Wäre dem so, dann müßte mit mehreren h. Vätern angenommen werden, daß Plato die Kenntniß derselben im Morgenlande von den Juden empfangen hätte. Andere jedoch finden in der Dreifaltigkeit Platos durchaus nicht die christliche, sondern eine Abstufung von drei Gottheiten. Andere endlich wollen Platos Lehre von der Dreifaltigkeit erst bei seinen spätern Schülern in den christlichen Jahrhunderten erkennen.

3. Müssen wir mit dem h. Thomas [3]) annehmen, daß die sich selbst überlassene Vernunft Gott nur insofern zu erkennen vermag, als er durch die Geschöpfe sich kund gibt, so folgt, daß sie ihn nicht als den Dreipersönlichen erkennen kann. Denn die Vollkommenheiten, die er in den Geschöpfen offenbart, gehören allen drei Personen zugleich, nicht Einer ausschließlich an, führen uns deßhalb wohl zur Kenntniß der Einen, allen drei Personen gemeinsamen Wesenheit, nicht aber zur Kenntniß Einer Person insbesondere.

Auch nachdem die Offenbarung uns über das Dasein dieser Wahrheit Aufschluß ertheilt hat, gelingt es der Vernunft nicht, zu beweisen, daß in Gott drei Personen sein müssen. Der Grund hiervon ist der so eben angeführte: Gott hat sich in der Schöpfung nur als den Einen kundgethan, weil das, wodurch er gewirkt hat, allen drei Personen gemeinsam ist.

II. Ebensowenig gelingt es der Vernunft, die Möglichkeit derselben zu beweisen, d. h. zu zeigen, wie in Gott drei Personen sein können.

1. Die h. Väter und die Theologen sprechen sich über diesen

---

[1]) P. I. c. 9. pag. 21.

[2]) Ib. c. 6. pag. 14. Ratio sola non tantum, quomodo in una essentia tres sint personae divinae, sed ne hoc quidem, esse in una essentia tres personas divinas realiter distinctas, etiam postquam id revelatum est, suis viribus et principiis demonstrare, seu cur esse debeant, intelligere potest.

[3]) S. 1. q. 32. a. 1.

Punct klar aus. „Keine sichtbare oder unsichtbare Creatur," schreibt Papst Hormisdas [1]), „konnte je das Geheimniß der Dreieinigkeit durchforschen." Aehnlich der h. Ambrosius [2]): „Es ist unmöglich, das Geheimniß der Zeugung des göttlichen Wortes zu verstehen: der Sinn versagt, die Stimme schweigt." Der h. Gregor von Nazianz nennt es eine thörichte Anmaßung, den Grund, weßhalb in der Gottheit ein Sohn und ein h. Geist sei, erkennen zu wollen, da man nicht einmal wisse, warum der Vater sei [3]).

Demnach können, wie auch der h. Thomas [4]) lehrt, alle für die Nachweisung der h. Dreifaltigkeit vorgebrachten Vernunftgründe nur als Hypothesen oder Voraussetzungen betrachtet werden, die darthun sollen, daß die in der Offenbarung begründete Lehre von der Dreipersönlichkeit Gottes der Vernunft angemessen sei. Der h. Lehrer weiset dieses im Einzelnen nach und zeigt namentlich, daß auch die von der menschlichen Erkenntniß hergenommenen Gründe, die wohl das Meiste für sich haben möchten, mangelhaft sind. Und in der That würde uns nie der Beweis gelingen, daß durch die zweifache Beziehung von Denken und Gedachtwerden irgend eine wirkliche Gegenüberstellung in Gott entstehe, noch weniger daß zwei Personen begründet werden. Nicht jede Dreiheit würde uns sogleich als eine Dreiheit von Personen erscheinen, weil wir ja überhaupt von dem, wodurch ein Einzelwesen Person wird, so wenig deutliche Begriffe haben. [5])

---

[1]) Epist. ad Justin. Imper.

[2]) Impossibile est, generationis Verbi divini scire secretum: mens deficit, vox silet. De fide ad Gratian. l. 1. c. 10.

[3]) Tu mihi rationem ingeniti Patris (τὴν ἀγεννησίαν τοῦ Πατρός) explica, et ego vicissim tibi et Filii generationem expediam, et Spiritus processionem aperiam, ut ambo insaniamus Dei secreta rimando. S. Greg. Naz. de theol. orat. 31. n. 8. Paris 1778.

[4]) Trinitate posita congruunt hujusmodi rationes, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur trinitas personarum. S. 1. q. 32. a. 1. ad 1.

[5]) Thomas von Cantimpré (Cantipratanus, † 1280) erzählt folgenden Zug, der, wenn er auch nur auf einer Sage beruht, doch immerhin dienen mag, um zu zeigen, wie unmöglich es dem menschlichen Verstande ist, das göttliche Wesen zu erforschen. Als der h. Augustin zu Hippo das Buch über die h. Dreifaltigkeit schrieb, und Tage und Nächte zubrachte mit Sinnen und Grübeln über dieses unerforschliche Geheimniß, pflegte er nach dem Studium am Ufer des Meeres spazieren zu gehen. Eines Tages erblickte er plötzlich ein wunderschönes Knäblein, welches mit einem silbernen Löffel Wasser aus dem Meere in ein Grübchen schöpfte. Der h. Augustin fragte den Knaben, was er denn da thue. Dieser antwortete, er wolle das ganze Meer in dieses Grübchen schöpfen. Das ist unmöglich, versetzte der Heilige. Da entgegnete ihm der Knabe: Ich werde doch leichter das Meer in dieses Grübchen schöpfen, als du mit deinem Verstande das unerforschliche Geheimniß der heil. Dreifaltigkeit erfassest.

Andere erzählen denselben Zug von dem berühmten Alanus von Lille. Er war Zeitgenosse des h. Thomas und wurde wegen seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit, von der er als Sprachforscher, Dichter, Redner, Philosoph und Theologe Beweise gab, Doctor universalis genannt, und sein Name wurde vom gelehrten Europa des 13. Jahrhunderts gefeiert. Als er eines Tages in einer großen Kirche zu Paris über die Dreieinigkeit predigen sollte, wandelte er nachdenkend längs dem Ufer der Seine, sich bemühend, dieses Geheimniß zu verstehen. Am Ufer fand er ein kleines Kind, welches mit einem Löffel (oder mit einer Muschel, wie Andere berichten) Wasser aus dem Flusse in ein in den Sand gemachtes Grübchen zu schöpfen beschäftigt war. Alanus lächelte über die vergebliche Arbeit des Kindes; aber bald kehrte er in sich und sah ein, daß es nicht weniger kindisch sei, das Meer der Dreieinigkeit mit dem beschränkten menschlichen Geiste erschöpfen zu wollen. Betroffen über die Ohn-

2. Auf die Unbegreiflichkeit dieser Lehre deuten auch die kirchlichen Entscheidungen. Das 4. Concil vom Lateran nennt die h. Dreieinigkeit etwas „Unbegreifliches und Unaussprechliches." [1]) Das Vatikanische Concil lehrt überhaupt, daß es eine zweifache Ordnung der Erkenntniß gibt, eine natürliche und eine übernatürliche, daß zu dieser die Geheimnisse gehören. [2]) Von diesen heißt es dann: „Die göttlichen Geheimnisse übersteigen ihrer Natur nach den erschaffenen Verstand so, daß sie, obwohl geoffenbart und gläubig aufgenommen, dennoch durch den Schleier des Glaubens verdeckt und in ein gewisses Dunkel gehüllt bleiben." Es erklärt ferner: „Wenn Jemand sagt, daß in der göttlichen Offenbarung keine wirkliche und eigentliche Geheimnisse enthalten seien, sondern daß alle Glaubenssätze durch die gehörig ausgebildete Vernunft aus den natürlichen Principien verstanden und bewiesen werden können, der sei im Banne." Wenn es nach der Lehre des Concils in der Religion überhaupt Geheimnisse gibt, so ist ohne Zweifel die Lehre von der h. Dreieinigkeit, „das Geheimniß der Geheimnisse," unter sie zu rechnen.

3. Der Grund dieser Unbegreiflichkeit ist besonders darin zu suchen, daß wir in den erschaffenen Dingen nichts finden, wodurch die Möglichkeit, daß in einer Wesenheit drei Personen seien, irgendwie veranschaulicht würde. Der tiefere Grund ist wieder der, daß sich Gott nicht als den Dreieinigen, sondern nur als den Einen in der Schöpfung kundgegeben.

Wohl wird der Mensch das Ebenbild der h. Dreifaltigkeit genannt. Er ist aber eigentlich das Ebenbild dessen, was in Gott der Grund der Dreiheit der Personen ist; er ist nicht in demselben Sinne das Ebenbild der drei Personen selbst. Denn da er mit Verstand und freiem Willen begabt ist, so ist er zunächst das Ebenbild Gottes als eines geistigen, durch Verstand und Willen thätigen Wesens. In Gott aber ist das durch Verstand und Willen vollzogene Leben der Grund, weßhalb in ihm drei Personen sind, während in uns das geistige Leben nicht drei Personen begründet, sondern nur irgendwelches Hervorbringen und Hervorgehen, das nur eine Modification der Seelensubstanz ist. Vergl. unten §. 39. d.

---

macht der Wissenschaft in göttlichen Dingen und zugleich über die Nichtigkeit der Ehren dieser Welt, beschloß er, sich nach Citeaux zurückzuziehen, woselbst er als Schafhirt starb. Dubois, Geschichte der Abtei Morimond. 26. Cap.

[1]) Una summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personae etc. Ohne Zweifel muß der von Gregor XI. verworfene Satz des Raimundus Lullus: Omnes articuli fidei possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes, auch bei diesem Geheimnisse aller Geheimnisse berücksichtigt werden, und zwar um so mehr, da Raimundus Lullus ausdrücklich von der Trinität sprach. S. Suarez de trinit. l. 1. c. 11. n. 3. Unter Paul V. verwarfen die Censoren auch folgenden Satz: Mysterium Trinitatis est demonstrabile per rationes naturales, Gazzaniga, praelect. de aug. Trinit. dissert. 1. c. 1.

[2]) Constit. I. cap. 4; in cap. 4. can. 1.

c. Das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit ist nicht gegen die Vernunft.

Dasjenige, was in seinem innersten Wesen von uns nicht erkannt werden kann oder einer Ordnung von Wahrheiten angehört, zu der unsere Vernunft nicht vordringt, übersteigt unsere Verstandeskräfte; was aber von unserer Vernunft wohl erreicht aber als einen Widerspruch enthaltend befunden wird, ist der Vernunft zuwider.

1. Wäre das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit der menschlichen Vernunft zuwider, so wäre es nothwendiger Weise auch der göttlichen Vernunft zuwider: Gott sähe ein, daß diese Lehre falsch sei, und hätte uns doch verpflichtet, sie zu glauben, d. h. für wahr zu halten. Eine solche Annahme aber wäre offenbar unsinnig. — Wir sagten: das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit wäre der göttlichen Vernunft zuwider, wenn es der menschlichen Vernunft zuwider wäre. Mit Recht! Denn unserer Vernunft widerstreitet das, was einen wirklichen Widerspruch einschließt, und ohne einen solchen einzuschließen, kann es ihr in der That nicht widerstreiten. Das Geheimniß müßte also Ja und Nein einschließen. Wenn es aber in der That ein Ja und Nein einschließt, dann schließt es auch für den göttlichen Verstand ein solches ein, ebenso wahr, als ein Gegenstand, der einen Flecken enthält, für jedes gesunde Auge und für jeden Spiegel einen solchen enthält. So bleibt denn wahr: auch für den göttlichen Verstand schließt das Geheimniß einen Widerspruch ein, wenn es unserer Vernunft widerspricht.

2. Angenommen, wie in der That anzunehmen ist, das Geheimniß widerstreite nicht dem göttlichen Verstande, so folgt nothwendig, daß es auch der menschlichen Vernunft nicht widerstreiten kann. Denn wenn es dem göttlichen Verstande nicht widerstreitet, so liegt der Grund hiervon eben darin, daß es wirklich keinen Widerspruch enthält. Enthält es keinen Widerspruch, so kann unsere Vernunft ihn auch nicht entdecken und folglich das Geheimniß nicht als widersprechend befinden.

3. Die Behauptung, das Geheimniß enthalte Widersprüche, ist offenbar falsch, wenn sie der höchsten Norm jeder Wahrheit und jedes Verstandes widerspricht. Dieser widerspricht sie ohne Zweifel. Denn Gott, die erste Wahrheit und die höchste Vernunft, ist Norm jeder Wahrheit und jedes Verstandes, wie er die höchste Norm alles Seins ist; und Gott hat diese Lehre ebendadurch, daß er sie offenbarte, für wahr erklärt. Von diesem Gesichtspuncte aus lehren die Väter des 5. Concils vom Lateran [1]): „Da das Wahre dem Wahren nicht widerspricht, so erklären wir, daß jede einer geoffenbarten Wahrheit zuwiderlaufende Behauptung durchaus falsch ist."

[1]) Sess. 8.

4. Um das Dasein eines Widerspruches behaupten zu können, müßte man einen weit klareren Begriff von Gottes Wesenheit und den drei Personen haben, als uns gegenwärtig gegeben ist. Denn nur bei genauer Vergleichung stellt sich der Widerspruch heraus; ohne genaue Kenntniß des zu Vergleichenden aber ist keine Vergleichung möglich. Auch wissen wir, daß bei klarerer Einsicht Manches als wahr erscheint, was Anfangs sogar widersprechend schien. Zwar haben wir irgend welchen Begriff sowohl von der göttlichen Wesenheit als von einer göttlichen Person; denn ohne jede Vorstellung könnten wir das Geheimniß selbst nicht glauben, weil wir überhaupt das, was wir durchaus nicht kennen, auch nicht ausdrücklich glauben können. Allein ein tieferer Blick in dasselbe ist uns nicht verliehen, und da deßhalb das Warum und Wie uns verborgen bleibt, kann auch kein Widerspruch erkannt werden.

Bei näherer Betrachtung der Lehre von der h. Dreieinigkeit können wir uns bald überzeugen, daß in ihr keineswegs ein Widerspruch liegt. Ein solcher nämlich besteht dann, wenn von demselben Gegenstande und in derselben Rücksicht etwas bejahet und verneint wird. Das aber geschieht bei diesem Geheimnisse keineswegs.

a. Wir sagen nicht, Gott sei einfach und dreifach in derselben Beziehung: sondern im Gegentheil, er sei einfach in der Wesenheit, und dreifach in den Personen, also einfach und dreifach in verschiedener Beziehung. So auch kann ein materieller Gegenstand nicht in derselben Beziehung oder an derselben Stelle rund und viereckig zugleich sein; wohl aber kann er auf einer Seite rund, auf der andern viereckig sein.

b. Auch wird man keinen Widerspruch darin finden, daß, da der Vater, wie auch der Sohn und der h. Geist, die göttliche Wesenheit selbst ist, dennoch der Vater vom Sohne und vom h. Geiste unterschieden wird. Wohl ist der Vater die göttliche Wesenheit, insofern diese an und für sich (absolut), in ihrer Unendlichkeit, Macht, Einheit, oder auch insofern sie als dem Vater eigen betrachtet wird; denn zwischen einer Person und der Wesenheit findet kein wirklicher Unterschied statt. Aber der Vater ist nicht die göttliche Wesenheit, insofern diese relativ oder in Beziehung zu den zwei andern Personen, d. h. als dem Sohne oder dem h. Geiste eigen betrachtet wird; denn als dem Sohne oder dem h. Geiste eigen, ist sie vom Sohne oder vom h. Geiste nicht wirklich unterschieden, sondern der Sohn oder der h. Geist selbst. Indem die Eine göttliche Wesenheit vom Vater dem Sohne, von Beiden dem h. Geiste mitgetheilt wird, entsteht jene Gegenüberstellung, welche den Unterschied der drei Personen begründet. So auch wäre, um ein Gleichniß anzuführen, folgender Schluß unrichtig: der Mensch ist ein lebendiges Wesen, und das unvernünftige Thier ist ein lebendiges Wesen; also ist der Mensch ein unvernünftiges Thier. Der Satz: der Mensch ist ein lebendiges Wesen, ist richtig; ich nehme aber den Begriff: lebendiges Wesen, nicht in seiner ganzen Ausdehnung, d. h. ich will nicht sagen, der Mensch sei alles das, was unter den Begriff: lebendiges Wesen, fällt; ich nehme vielmehr den Begriff in seiner bestimmten Fassung und Beschränkung, und will sagen, der Mensch sei ein lebendiges Wesen bestimmter Art. Dasselbe gilt, wenn ich den Ausdruck auf ein unvernünftiges Thier übertrage. Der Ausdruck: lebendiges Wesen, wird also, je nachdem er einem Menschen oder einem unvernünftigen Thiere beigelegt wird, anders

und anders gefaßt und beschränkt. Anders ist er im Menschen, anders im unvernünftigen Thiere verwirklicht. Aehnliches ist der Fall, wenn ich sage: der Vater ist die göttliche Wesenheit, und der Sohn ist die göttliche Wesenheit. Im Vater existirt die göttliche Wesenheit als nicht mitgetheilt, und im Sohne und im h. Geiste als mitgetheilt. Die Sabellianer stellten demnach mit Unrecht die Schlußfolgerung auf: der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, also ist der Vater Sohn. Der Vater ist Gott, d. h. die göttliche Wesenheit, insofern diese dem Vater eigen; und der Sohn ist Gott, d. h. die göttliche Wesenheit, insofern sie nicht dem Vater, sondern dem Sohne eigen ist. Nun aber ergibt sich von selbst, daß der Schluß: der Vater ist Sohn, ebenso unrichtig ist, als folgender: Petrus ist ein Mensch, und Paulus ist ein Mensch; also ist Petrus Paulus; oder dieser: du bist da, wo Gott ist, und ich bin da, wo Gott ist; also bist du da, wo ich bin.

c. Der Satz, daß unter Gott nur ein durch sich selbst bestehendes Wesen gedacht werden kann, tritt der Gottheit der zwei Personen, die hervorgehen, nicht zu nahe. Freilich könnte ein Wesen, dessen Natur erschaffen ist, nicht Gott genannt werden. Allein der Sohn und der h. Geist empfangen die göttliche Natur vom Vater nicht in dem Sinne, wie das Geschöpf die seinige von Gott empfängt. Dem Sohne und dem h. Geiste wird die Eine, unerschaffene und durch sich selbst existirende Natur mitgetheilt, während ein Geschöpf eine aus dem Nichts hervorgerufene Natur empfängt. Weil also der Sohn ebensowohl als der Vater im Besitze der durch sich selbst existirenden Natur ist, so wird er ebensowohl als der Vater das durch sich selbst existirende Wesen genannt, obwohl der Vater diese Natur durch sich selbst hat, der Sohn sie vom Vater empfängt; der Sohn ist „wahrer Gott vom wahren Gott."

d. Die Lehre von der h. Dreieinigkeit ist, obwohl unbegreiflich, für uns doch höchst wichtig.

Betrachten wir dieses Geheimniß 1. an und für sich, so muß sogleich einleuchten, daß, wie jede Kenntniß von Gott, so die Lehre von ihm als dem Dreieinigen von größtem Einflusse auf den Glauben, die Hoffnung und die Liebe sein werde. Sie gestattet uns einen Blick in die Tiefen der Gottheit, zeigt uns Gott besonders als den Unbegreiflichen, und bewirkt so, daß wir Alles, was er uns sonst geoffenbart hat, mit demüthiger Hingebung glauben. Unsere Hoffnung wird angeregt, weil wir wissen, daß wir dereinst an der unermeßlichen Seligkeit des Dreieinigen Theil haben sollen. Und indem wir namentlich in diesem Geheimnisse Gott als den Unendlichen kennen lernen, fangen wir an, ihn als das höchste Gut zu lieben [1]). — Die innige

[1]) „O h. Dreifaltigkeit!" hörte man den h. Franz Xaver auf seinen Wanderungen in Indien fast unaufhörlich seufzen. Er sprach diese Worte gewöhnlich in lateinischer Sprache, um nicht vom Volke verstanden zu werden; allein während er sich auf der Fischerküste, in dem Königreich Travancor und auf den Molukken aufhielt, hatte das Volk ihn so häufig: O sanctissima Trinitas! ausrufen hören, daß selbst die eifrigsten Götzendiener sich gewöhnten, durch diese Worte ihre Verwunderung auszudrücken, oder sie in jeder Angst und Noth, die sie befiel, auszusprechen, ohne ihren Sinn zu verstehen und etwas Anderes davon zu wissen, als daß es heilige, geheimnißvolle Worte wären. Es schien, als wollte die h. Dreifaltigkeit die innige Andacht des Heiligen sichtbar belohnen. Mit den Worten: „Großer Gott, Vater, Sohn und

Verbindung der drei göttlichen Personen unter sich, ihre Einheit in der Natur, soll ferner nach dem Ausspruche der ewigen Wahrheit das Vorbild unserer Verbindung hienieden werden. „Ich bitte nicht für sie (die Jünger) allein, sondern auch für diejenigen, die durch ihr Wort an mich glauben werden; damit Alle Eins seien, wie du, Vater, in mir bist, und ich in dir bin." Joh. 17, 20. 21. Gibt es einen erhabeneren und mächtigern Beweggrund inniger Liebe, als der von Christus hier aufgestellte ist? Wenn angenommen werden muß, daß der Werth einer Handlung namentlich von ihrem Beweggrunde abhängt, dann ist klar, daß ohne Offenbarung dieses Geheimnisses die gegenseitige Liebe der Menschen weniger werthvoll gewesen wäre.

Betrachten wir 2. die h. Dreieinigkeit in ihrer Beziehung zur Welt und insbesondere zum Menschen, so erinnert uns jede der drei Personen an eine der Wohlthaten, die der Inbegriff aller übrigen sind: der Vater an die Erschaffung, der Sohn an die Erlösung, der h. Geist an die Heiligung. Daher der unablässige Ruf der Kirche: Ehre sei dem Vater ꝛc. Daher die Feier des Sonntags, als jenes Tages, an dem wir die Erschaffung, Erlösung und Heiligung begehen. — Ja ohne die Kenntniß des Geheimnisses der h. Dreifaltigkeit ist nicht einmal die Kenntniß des Christenthums möglich. Denn das Christenthum beruhet auf der Lehre von der Erlösung durch den Sohn, auf der Genugthuung, die er für uns dem Vater leistete, auf der Ausgießung des h. Geistes, der in der Kirche verbleibt; und damit steht im Einklange, daß nach der Verordnung des Erlösers die Taufe, durch die wir Christen werden, im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes gespendet wird. Deßhalb wird die Lehre von der h. Dreifaltigkeit mit Recht die Grundlehre des Christenthums genannt: wer sie läugnet oder verwirft, läugnet und verwirft das gesammte Christenthum oder nimmt ihm alle Bedeutung.

Nutzanwendung.

Frei und offen sollen wir den Glauben an die h. Dreifaltigkeit bekennen. Denn dieses Bekenntniß ist dem Christen, was das Wahrzeichen oder die Parole dem Krieger. In der Taufe wurde unsere Seele mit demselben bezeichnet; in der Firmung wurde es unserer Stirn aufgedrückt; das erste Bekenntniß unsers Glaubens, das eine fromme Mutter uns lehrte, war das der h. Dreifaltigkeit bei Bildung des Kreuzzeichens. Kein Krieger schämt sich des Zeichens seines Standes, und wenn er sich dessen schämt, ist er nicht mehr werth, es zu tragen. Wie der Adler die Jungen der Sonne entgegenträgt, um zu erforschen, ob sie durch

---

h. Geist, erbarme dich unser!" gebot einst der h. Bote des Evangeliums einem Seesturme, der drei Tage und drei Nächte ununterbrochen wüthete und Allen den unvermeidlichen Untergang drohete, plötzliche Ruhe.

unverwandten Anblick des strahlenden Gestirns sich würdig bewähren, gepflegt und erzogen zu werden, so erprobt auch die Kirche die Ihrigen dadurch, daß sie ihnen noch in zarter Jugend oder bei Annahme des Christenthums den Glauben an die schwierigste aller Religionswahrheiten zur Pflicht macht, und wessen Auge sich abwendet, weil sie ihm unerträglich wird, den erkennt die Kirche nicht als den Ihrigen an. — Dieses Bekenntniß enthält das Ziel unserer Handlungen und unsers ganzen Lebens. Denn dieselbe Bestimmung, die wir in der Ewigkeit erfüllen sollen, ist uns auch in diesem Leben angewiesen: die Verherrlichung und der Preis des dreieinigen Gottes. Das im Himmel zu singende Loblied: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott der Heerschaaren" (Is. 6.), soll schon hienieden angestimmt werden. Davon überzeugt, beginnt die Kirche namentlich die heiligste aller Handlungen, das h. Opfer, mit der Anrufung des Dreieinigen und läßt überhaupt das „Ehre sei dem Vater" ꝛc. so oft erschallen. Folgen wir ihrem Beispiele, und begehren wir, was wir zu jeder guten Handlung bedürfen: das Vermögen vom Vater als dem Allmächtigen, die rechte Einsicht vom Sohne als der unendlichen Weisheit, den guten Willen vom h. Geiste als dem Geiste der Liebe. Nicht nur die einzelnen Handlungen, sondern das gesammte Jahr wird von der Kirche der h. Dreifaltigkeit gewidmet und auf sie bezogen. Im Advent erinnert sie uns an die Erschaffung, mithin an Gott den Vater. Von Weihnachten an beschäftigt sie sich mit der Wohlthat der Erlösung, dem Werke des Sohnes, und zu Pfingsten feiert sie die Herabkunft des h. Geistes. Da aber die drei Personen Ein Gott sind und gemeinschaftlich wirken, so wollte sie, was sie zu verschieden Zeiten gefeiert hatte, an Einem Tage zusammenfassen und setzte deßhalb das Fest der h. Dreifaltigkeit ein. Zugleich sollte dieses Fest ein Ersatz werden für die Nachlässigkeiten, deren wir uns im Dienste der h. Dreifaltigkeit während des Jahres mögen schuldig gemacht haben. Es wird jedoch nicht mit besonderer Feier begangen; denn da an jedem Tage das „Ehre sei Gott dem Vater" ꝛc. so oft ertönt, in jeder Woche wiederum ein besonderer Tag, das ganze Jahr der anbetungswürdigen Dreieinigkeit geweihet ist, so soll der Eine Tag des Jahres nicht besonders hervorgehoben werden, damit die auf jeden Tag, jede Woche und das ganze Jahr ausgedehnte Feier nicht in den Hintergrund träte.

III. Abhandlung. Von der Erschaffung und Regierung der Welt.

„Schöpfer Himmels und der Erde."

I. Abschnitt. Von der Weltschöpfung im Allgemeinen.

§. 30. Hervorbringung aus Nichts und in der Zeit.

a. Gott hat die ganze Welt, Himmel und Erde und Alles, was darin ist, erschaffen, d. h. aus Nichts hervorgebracht.

Zwei Wahrheiten werden hier ausgesprochen: Gott hat alle Dinge hervorgebracht, und zwar nicht aus einem schon vorhandenen Stoffe, sondern aus Nichts. „Im Anfange erschuf Gott Himmel und Erde." Gen. 1, 1. Das ist die zweifache Wahrheit, durch die Moses dem zur Abgötterei geneigten Volke Israel die Nichtigkeit alles dessen, was

die Aegyptier und andere Völker als Gottheiten verehrten, darthut. Alles ist nichtig, weil es nicht von sich selbst, sondern seinem ganzen Wesen nach von Gott den Ursprung herleitet und aus dem Nichts erschaffen ist.

1. Schon das Wort, dessen Moses sich bedient, deutet hier durch den Zusammenhang auf ein Hervorbringen hin, wie es nicht dem Menschen, sondern nur Gott möglich ist. Der Mensch bedarf stets eines vorliegenden Stoffes, aus dem er etwas macht; Gott ruft den Stoff selbst hervor. Zunächst nämlich geschieht hier keine Erwähnung eines Stoffes, da doch im Verlaufe der Erzählung, wenn es sich um Bildung der einzelnen Gattungen handelt, der Stoff erwähnt wird. Man ist also wenigstens nicht berechtigt, einen vorliegenden Stoff vorauszusetzen. Aber noch mehr! Daß hier das Wort Erschaffen nicht im Sinne von Bilden gebraucht werde, ersieht man klar aus dem unmittelbar folgenden Verse: „Aber die Erde war wüste und leer." War die Erde noch formlos oder ohne die beabsichtigte Gestaltung, so konnte im ersten Verse nicht vom Gestalten und Bilden, sondern nur vom Erschaffen derselben aus Nichts die Rede sein.

2. Dieselbe Wahrheit finden wir an andern Stellen ausgesprochen. „Er (Gott) schuf Alles zum Sein." Weish. 1, 14. „Ich bitte dich, Kind", spricht die Mutter der Machabäer, „aufzuschauen und Himmel und Erde und Alles, was in ihnen ist, zu betrachten, und zu erkennen, daß Gott dieses und das menschliche Geschlecht aus Nichts gemacht hat." 2. Mach. 7, 28. Im neuen Testamente kehrt dieselbe Lehre oft zurück. „Im Anfange war das Wort . . . Alles ist durch dasselbe gemacht worden, und ohne dasselbe wurde nichts gemacht, was gemacht worden ist." Joh. 1, 1—3.

3. Die h. Väter widerlegen eigens den Irrthum derjenigen, welche behaupteten, die Welt sei aus einem unerschaffenen Stoffe hervorgebracht worden. „Ueber einen unerschaffenen Stoff", sagt der h. Justin [1]) „hätte der Erschaffer keine Gewalt". Er gehörte ja Gott nicht an und wäre gleich unabhängig wie Gott. Tertullian vertheidigt den katholischen Glaubenssatz in einem besondern Werke gegen Hermogenes, der das Vorhandensein des Uebels oder der schädlichen Dinge erklären wollte durch die Annahme, der gütige Gott, welcher nur Gutes habe hervorbringen wollen, habe Schädliches deßhalb hervorgebracht, weil der ewige, von Gott unabhängige Stoff dem göttlichen Willen sich nicht gefügt habe. Tertullian entgegnet unter Anderm: wenn der Stoff ewig sei, so sei er Gott, da er im Besitze einer Gott allein

[1]) Exhort. ad Graec. n. 23.

zukommenden Eigenschaft sei. [1]) Er bemerkt ferner: schon daraus, daß es im Schöpfungsbericht ohne eine Erwähnung des Stoffes heißt: „Im Anfang erschuf Gott Himmel und Erde", gehe hervor, daß beides nicht aus einem vorliegenden Stoffe hervorgebracht sei; denn wenn einzelne Wesen, wie Pflanzen und Thiere und die menschlichen Leiber aus einem Stoffe hervorgebracht sind, so werde dieses jedesmal besonders bemerkt. [2])

4. Alle Glaubensbekenntnisse verweisen uns auf Gott als den Schöpfer Himmels und der Erde, als den letzten Urheber aller Dinge. Das 4. Concil vom Lateran bekennt ebenfalls seinen Glauben an Gott als „den Erschaffer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge", der sie „durch seine allmächtige Kraft mit dem Anbeginn der Zeit aus Nichts gemacht hat." Die Erklärung, daß der Eine Gott das Sichtbare sowohl als das Unsichtbare erschaffen habe, traf den Wahn der Manichäer, welche zwei Schöpfer annahmen, einen guten, der alles Unsichtbare, einen bösen, der alles Sichtbare erschaffen haben sollte. Das Vaticanische Concil entschied: „Wenn Jemand nicht bekennt, daß die Welt und alle in ihr enthaltenen Dinge, die geistigen sowohl als die materiellen, ihrer ganzen Substanz nach (secundum totam suam substantiam) von Gott aus Nichts hervorgebracht werden, der sei im Banne." [3]) Das Concil handelt vom Ursprung der Dinge im Anbeginn, nicht von der weitern Ausbildung derselben. So betrachtet, sind alle Dinge ihrer ganzen Substanz nach, d. h. der Materie und der Wesensform nach, wenn sie aus Materie und Form bestehen, aus dem Nichts hervorgebracht worden. Denn obschon die Pflanzen und Thiere durch Belebung des Stoffes, also unter Voraussetzung des Stoffes, gebildet wurden, so sind sie doch in ihrem letzten Grunde betrachtet, dem Stoffe und der Wesensform oder dem belebenden Princip nach, aus Nichts gebildet worden, weil der Stoff, der Träger (Subject) der Wesensform, aus Nichts gebildet werden. [4]) Auch die geistigen Wesen sind ihrer ganzen Substanz nach aus dem Nichts gebildet worden, aber nicht der Materie und Wesensform nach, da sie ja nicht aus Materie und Form zusammengesetzt, sondern einfache Substanzen sind und Theilsubstanzen oder substantielle Theile ausschließen. Die menschliche Seele wird erschaffen. Denn obschon sie im Körper hervorgebracht wird, so wird sie doch nicht hervorgebracht aus dem Körper,

[1]) Adv. Hermog. c. 4. Quis enim alius Dei census quam aeternitas? Quis alius aeternitatis status quam semper fuisse et futurum esse ex praerogativa nullius initii et nullius finis?

[2]) Ib. c. 21 et 22. — [3]) Constit. I. in cap. 1. can. 5.

[4]) S. Thom. 1. q. 65. a. 3. Creatio est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo praesupposito, quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum.

nicht mit Abhängigkeit von ihm, wie das Lebensprincip der Pflanzen oder der Thiere, das aus dem Stoffe d. h. mit Abhängigkeit vom Stoffe als seinem Träger gebildet wird. [1])

5. Die Vernunft selbst sieht ein, daß die Welt ihr Dasein nicht anders erhalten konnte als durch Erschaffung d. h. Hervorbringung aus Nichts oder ohne vorliegenden Stoff. Denn alle endlichen Dinge erweisen sich als veränderlich, als abhängig und deßhalb als zufällig oder nicht durch sich selbst existirend. Hieraus zogen wir oben §. 18. c.) den Schluß, daß sie ihr Dasein haben von einem höchsten Urheber und Herrn, den wir Gott nennen. Nun aber ziehen wir aus derselben Wahrnehmung den fernern Schluß, daß sie ihr Dasein durch Erschaffung, durch Hervorbringung ohne vorliegenden Stoff besitzen müssen. Denn hervorgebracht müssen sie sein, insofern sie zufällig oder nicht durch sich selbst existirend sind; zufällig sind sie nach ihrem ganzen Sein, also sind sie hervorgebracht nach ihrem ganzen Sein. Ein Wesen, das nach seinem ganzen Sein hervorgebracht wird, wird ohne vorliegenden Stoff, aus Nichts hervorgebracht: es wird erschaffen.

In der That könnte man nicht sagen, daß die Welt einfachhin durch Gott hervorgebracht worden und ihn einfachhin zum Urheber habe, wenn sie nicht erschaffen wäre. Gott wäre nur Urheber der Formen und Gestaltungen der Dinge, nicht der Dinge nach ihrem ganzen Inhalte, wenn er die Welt gebildet hätte, wie der Künstler die Bildsäule, oder wie die Pflanze, unorganische Stoffe in sich aufnehmend, dieselben in organische Substanzen verwandelt. [2])

Ohne Grund würde man einwenden, ein Hervorbringen aus Nichts sei undenkbar, und zwar um so mehr, da alles uns bekannte Hervorbringen einen Stoff voraussetze.

Undenkbar wäre ein Hervorbringen freilich dann, wenn das Nichts der Stoff wäre, aus dem Etwas gebildet würde. In diesem Sinne ist wahr: Aus Nichts wird nichts. Aber der Ausdruck „Hervorbringung aus Nichts" besagt bloß ein Hervorbringen ohne vorliegenden Stoff.

Ohne Zweifel setzt alles uns durch die Erfahrung bekannte Hervorbringen einen Stoff voraus. Der Grund liegt darin, daß wir durch die Erfahrung nur ein von endlichen Wesen ausgehendes Hervorbrigen kennen. Aber eben der Grund, weßhalb ein beschränktes Wesen ohne vorliegenden Stoff nichts hervorbringen kann, ist auch der Grund, weßhalb der unbeschränkte und allmächtige Gott keinen Stoff erheischt. Die Wirkungsweise entspricht immer der Natur des wirkenden Wesens.

---

[1]) S. Joan. Damasc. († 760), de orthodoxa fide l. 2. c. 5. Deus . . . fecit coelum et terram et omnia, quae in eis sunt, cuncta nimirum ex nihilo producens, partim quidem ex non subjecta materia, ut coelum, terram, aerem, ignem, aquam; partim ex hisce ab eo creatis elementis, veluti animantia, stirpes, semina. — S. Aug. de genesi cont. Manich. l. 1. c. 6. Ideo Deus rectissime creditur omnia de nihilo fecisse, quia etiamsi omnia formata de ista materia facta sunt, haec ipsa tamen materia de omnino nihilo facta est.

[2]) S. Thom. 1. q. 44. a. 2.

Der beschränkte Mensch ist daher nothwendig beschränkt und abhängig in seiner Wirkungsweise; der unbeschränkte Gott ist unbeschränkt im Wirken. Ja er wäre, wie der h. Augustin treffend hervorhebt, nicht allmächtig, wenn er der Hülfe eines von ihm unabhängigen Stoffes bedürfte, wie der Mensch bei all seiner Thätigkeit die Hülfe eines vorliegenden Stoffes in Anspruch nimmt. „Das Holz hilft dem Zimmermann, das Silber dem Silberschmied. Wenn Gott zur Herstellung dessen, was er machen wollte, eines Dinges bedurfte, das er nicht gemacht hatte, dann war er nicht allmächtig.“ [1])

Wollte Jemand das Dasein oder Entstehen der Welt ohne Annahme einer Hervorbringung aus Nichts erklären, so stehen ihm nur drei, von Vielen in der That schon betretene, Wege offen. Der erste besteht in der Voraussetzung, daß die Welt in jeder Beziehung durch sich selbst ist, was sie ist (Materialismus, Naturalismus). Auf Widerlegung dieser Annahme haben wir uns nicht mehr einzulassen, da wir bereits erwiesen haben, daß die Welt ohne einen höchsten Urheber und Herrn überhaupt nicht denkbar ist. §. 18. c. Der zweite Weg bestände in der Annahme einer durch sich selbst von Ewigkeit existirenden Materie, aus der Gott alle Wesen gebildet habe. Ihn haben viele Philosophen des Alterthums versucht. Der dritte, schon von Aeltern, besonders vielfach von Neuern betretene Weg ist die Annahme, die Welt sei nicht wesentlich verschieden von Gott, sei eine Entwicklung Gottes, ein Ausfluß aus Gott, sei das in die Erscheinung getretene höchste Wesen (Pantheismus, pan = Alles, theos = Gott). Jede dieser drei Annahmen ist voll von Widersprüchen.

b. Widerspruchsvoll ist die Annahme einer ewigen, durch sich selbst bestehenden Materie, eines von Gott nicht hervorgebrachten Grundstoffes aller Dinge.

Denn 1. ein solcher Stoff wäre, wie wir Tertullian schon anderen hörten, insofern er von Ewigkeit und durch sich selbst bestände, Gott gleich, folglich Gott, weil ein unendliches Attribut eine unendlich vollkommene Wesenheit voraussetzt. Wird entgegnet, ein solcher Stoff, eben weil Stoff, sei etwas Unvollkommenes, so tritt dadurch der Widerspruch nur mehr zu Tage, da er ein höchst vollkommenes und ein höchst unvollkommenes Wesen zugleich wäre. — 2. Bestände neben Gott ein ewiger, durch sich selbst das Dasein besitzender Stoff, so hörte Gott auf Gott zu sein. Zum Begriffe Gottes gehört jene Vollkommenheit, kraft welcher nur er der letzte Grund aller Dinge sein kann, Alles von ihm abhangen muß, er der höchste Herr aller Dinge ist. Ein ewiger, durch sich selbst bestehender Stoff aber hätte seinen letzten Grund nicht in Gott, wäre folglich nicht abhängig von ihm, wäre seiner Herrschaft nicht einfachhin unterworfen. [2]) — 3. Ein solcher

[1]) De genesi cont. Manich. l. I. c. 6. n. 10.

[2]) Dem P. Robert Nobili, welcher besonders die Gelehrten Indiens für den Glauben zu gewinnen suchte, kostete es viele Mühe, einen seiner Schüler, einen gelehrten Brahmanen, von dem christlichen Begriffe der Schöpfung zu überzeugen. Letzterer berief sich auf den Satz: „Aus Nichts kann nichts werden“, und stützte sich dabei auf eine der vielen indischen Ansichten über die Schöpfung, nach welcher alles

Stoff stände selbst im Widerspruche mit dem Zwecke, der durch ihn erreicht werden soll. Es soll das Entstehen der Wesen durch dessen Voraussetzung erklärt werden. Aber außer den stofflichen Wesen gibt es auch geistige Substanzen, zu denen die menschliche Seele gehört. Eine geistige, von der Materie unabhängige, über sie erhabene Substanz kann nicht aus dem Stoffe gebildet werden. Denn die Bildung der einen Substanz aus der andern geschieht dadurch, daß aus der frühern der Stoff in die neue Substanz, in der er eine andere Form oder Seinsweise empfängt, hinübergeht. In der geistigen Substanz aber gibt es kein Hinübergegangenes, weil es keinen Stoff in ihr gibt.

c. Widerspruchsvoll ist die Annahme, die Welt sei ein Ausfluß aus Gott, eine Entwickelung oder Umgestaltung Gottes, oder das in die Erscheinung getretene göttliche Sein.

Das Vaticanische Concil [1]) warnte die Gläubigen, indem es jenen Grundirrthum in folgenden Sätzen verwarf: „Wenn Jemand sagt, es sei eine und dieselbe Substanz oder Wesenheit Gottes und aller Dinge, der sei im Banne. Wenn Jemand sagt, die endlichen Dinge, die körperlichen sowohl als die geistigen, oder wenigstens die geistigen, seien aus der göttlichen Substanz entströmt; oder die göttliche Substanz werde durch Kundgebung oder Entwicklung ihrer selbst Alles; oder endlich Gott sei das allgemeine und unbestimmte Sein, das sich selbst bestimmend die in Gattungen, Arten und Individuen geschiedene Gesammtheit der Dinge bilde: der sei im Banne."

1. Jeder Art von Pantheismus liegt die Annahme zu Grunde, Gottes und aller Dinge Substanz oder Wesen sei *eines* und dasselbe. Eine solche Annahme aber ist widersinnig. Denn a. Gott ist unwandelbar; wir und die uns umgebenden Wesen, oder die Welt, sind wandelbar. b. Gott ist unbeschränkt und unendlich vollkommen; die übrigen Wesen sind vielfach beschränkt und unvollkommen. c. Gott ist einfach; die Körperwelt erweiset sich als zusammengesetzt. d. Gott ist ein reiner Geist; die sichtbaren Dinge sind materiell. e. Gott ist heilig; die Welt umschließt Wesen, die durch die größten Laster gebrandmarkt sind.

2. Voll Widerspruch ist die Annahme, die das Weltall bildenden endlichen Wesen und Substanzen seien ein *Ausfluß* aus der unendlichen Substanz und Wesenheit Gottes. Obschon diese Lehre dem Namen nach ein unendliches Wesen auf der einen Seite, endliche auf der an-

---

Bestehende aus drei Grundelementen entstanden wäre: nämlich aus Padi (Gott), Paja (Grundsubstanz des Geistigen) und Passam (Grundsubstanz des Materiellen). P. Nobili hielt ihm entgegen: wäre Paja unerschaffen, so wäre es Gott, aber das ist es nicht; und wäre Gott nicht im Stande, aus Nichts etwas zu machen, so wäre er nicht allmächtig, aber dann hätte er auch aufgehört Gott zu sein. Damit gab sich der Brahmane zufrieden. Müllbauer, Geschichte der katholischen Missionen in Ostindien. 3. Abth.

[1]) Const. I. in c. 1. can. 3 et 4.

dern bestehen läßt, so zerstört sie doch durch Voraussetzung jenes Ausflusses den Begriff Gottes und der Welt. a. Gott ist ein unwandelbares, einfaches, geistiges, unendlich vollkommenes Wesen. Floß die Welt aus ihm hervor, so geht ebensowohl eine Veränderung mit ihm vor, als mit der Quelle, wenn ihr das Wasser entströmt, und mit dem Baume, dem eine Knospe entkeimt oder ein Blatt entfällt. Quoll die Welt aus Gott hervor, dann ist er ebensowenig einfach, als einfach die Knospe ist, aus welcher sich die Blüthe entwickelt. Strömten die materiellen Dinge aus Gott hervor, dann kann er unmöglich ein reiner Geist sein. Lag die endliche Welt in Gott umschlossen, dann war er nicht in jeder Beziehung unendlich. — b. Die Welt ist wandelbar, zusammengesetzt, schließt Körper in sich, ist beschränkt. Sie müßte das Gegentheil von Allem sein, wenn man den Begriff Gottes als eines unwandelbaren, einfachen, rein geistigen, unendlich vollkommenen Wesens aufrecht halten will. Denn ein unwandelbares, einfaches, rein geistiges, unendlich vollkommenes Wesen kann nicht das Gegentheil enthalten von dem, was es selbst ist; es kann ja nicht das Gegentheil von dem sein, was es ist.

3. Voll Widerspruch ist die Annahme, Gott sei der innere Grund der Welt, welcher durch die endlichen Dinge in die Erscheinung trete, sei es nun, daß man die endlichen Dinge dann nicht für Substanzen halte, sondern nur für Thätigkeitsweisen und Erscheinungen der einen göttlichen Substanz, sei es, daß man den endlichen Dingen ein substantielles Sein beilege. Im ersten Falle würde Gott in den endlichen Dingen sich bethätigen etwa wie die Seele in den Gedanken, die ja nicht Substanzen, sondern nur Modificationen der einfachen Seelensubstanz sind; im zweiten Falle wäre Gott in den endlichen Dingen, wie das Meer in den Wellen, wie die Luft in dem einzelnen Windstoße. Wie immer man die Sache auffasse, diese Annahme vernichtet den Begriff Gottes. Denn ist Gott der in den Dingen erscheinende und thätige innere Grund derselben, dann gilt von Gott, was von den Dingen, da diese ja nicht verschieden von ihm sind. Er ist also wandelbar in den wandelbaren Dingen, körperlich in den körperlichen, vernunftlos in den vernunftlosen, sittenlos in den sittenlosen Menschen.

4. Eine womöglich noch vollständigere Vernichtung des Gottesbegriffes liegt in der Annahme, Gott sei das allgemeine oder unbestimmte Sein der Dinge, unter welchem wir, die einzelnen Unterschiede verwischend, alle Dinge begreifen, die lebendigen wie die leblosen; denn Alles ist Sein. Dieses Sein ist, weil es jede nähere Bestimmung und jede besondere Vollkommenheit ausschließt, durchaus leer und unvollkommen, bildet also den Gegensatz zum göttlichen Sein, das alle Vollkommenheit in sich begreift. Dieses unbestimmte Sein hat in sich selbst, so

wie es gedacht wird, nicht einmal Wirklichkeit; denn es existirt kein Sein, das weder lebendig noch leblos, weder wirklich noch möglich, sondern bloß Sein, das unbestimmteste Etwas wäre. Es existirt in den Einzeldingen, insofern diese von uns ohne alle nähere Bestimmung gedacht werden können. Nun ist auch klar, daß dieses unbestimmte Sein sich nicht zu den Einzeldingen bestimmen, sich in ihnen nicht verkörpern kann; denn da es in sich selbst, gesondert von den Dingen, nicht existirt, kann es zur Hervorbringung der Dinge auch nichts beitragen. [1])

Die Vernunft ist also offenbar befähigt, die Nothwendigkeit einer Hervorbringung aus Nichts dann einzusehen, wenn sie über die Thatsache der Erschaffung durch die Offenbarung ist belehrt worden. Die angeführten Gründe beweisen jene Nothwendigkeit zur Genüge.

Daraus folgt aber, daß die Thatsache der Erschaffung der Welt durch die Vernunftprincipien allein, unabhängig von der Offenbarung, bewiesen werden kann. Denn einestheils ist klar, daß die für die Nothwendigkeit einer Hervorbringung aus Nichts als der einzig möglichen Entstehungsweise vorgebrachten Gründe nicht aus der Offenbarung geschöpft sind. Anderntheils sind diese Gründe nicht so fern abliegend und nicht so schwer faßlich, daß die Auffindung und das Verständniß derselben dem Menschen moralisch unmöglich wäre. Im Gegentheil scheint die Folgerung, daß ein Wesen, welches in jeder Beziehung wandelbar und abhängig ist, in jeder Beziehung Gott seinen Ursprung verdanken, also erschaffen sein muß, ziemlich nahe zu liegen. [2])

Daß die Möglichkeit einer Hervorbringung aus Nichts von der Vernunft erkannt werden kann, ließe sich selbst dann nicht bestreiten, wenn feststände, daß keiner der uns bekannten Philosophen des Heidenthums die Erschaffung gekannt habe. Hier gilt dasselbe, was über andere Vernunftwahrheiten, z. B. die Einheit Gottes, die Unsterblichkeit der Seele bemerkt zu werden pflegt. Die erste, unwillkürliche, gleichsam mit der Natur gegebene Erkenntniß dieser Wahrheiten pflegt die richtige zu sein; daher das Wort Tertullian's: O anima naturaliter christiana! Erst bei weiterer Entwicklung der ursprünglichen Erkenntniß pflegt die Vernunft auf Abwege zu gerathen. Anlaß zum Irrthum bezüglich des Entstehens der Welt war für Viele das Bestreben, den Ursprung des Bösen zu erklären; denn eben dadurch gerieth man zur Annahme einer widerstrebenden Materie. Uebrigens ist es keineswegs so ausgemacht, wie Einige annehmen zu wollen scheinen, daß den Philosophen des Alterthums insgesammt eine Hervorbringung aus Nichts unbekannt gewesen sei; die entgegengesetzte Annahme beruhet auf guten Gründen. [3]) Freilich dürfen wir bei den heidnischen Philosophen nicht jene Klarheit des Begriffes suchen, die wir der Offenbarung verdanken.

---

[1]) Vergl. des Verfassers „Handbuch der Religion für Studirende an höhern Lehranstalten und für gebildete Laien überhaupt." 2. Aufl. Regensburg 1875.

[2]) Suarez kennt nur wenige Theologen, welche zur Annahme neigten, daß die Erschaffung der Welt durch die Vernunft nicht bewiesen werden könne. Von der entgegengesetzten Annahme sagt er: Secunda sententia est, hanc veritatem posse demonstrari ratione naturali. Hoc est communior sententia Theologorum, quam tenet S. Thomas, in 2. d. 1. q. 1. a. 2 . . . tenet Alensis, Scotus, Argentinas, Hervaeus, Henricus. Estque haec sententia conformior divinis Scripturis . . . Sancti etiam Patres eodem modo loquuntur. Metaph. disp. 20. Sect. 1. n. 7.

[3]) S. Thom. Qq. disp. de potent. q. 3. a. 6. — Conimbric. in Phys. Arist. l. 8. c. 2. q. 2. — Suarez, Metaph. disp. 20. Sect. 1. n. 25. seq.

d. Nicht von Ewigkeit her, sondern in der Zeit hat Gott die Welt erschaffen.

1. Der Ausdruck: „Im Anfange schuf Gott Himmel und Erde" deutet im natürlichen Sinne auf den Anfang der Zeit hin. Noch bestimmter aber äußert sich die h. Schrift, wo die göttliche Weisheit von sich sagt: „Der Herr hat mich gehabt im Anfange seiner Wege, ehe denn er etwas gemacht hat, von Anbeginn." Sprichw. 8, 22. Es gibt also einen denkbaren Zeitpunct, wo Gott noch nichts gemacht hatte: folglich fand die Schöpfung in der Zeit oder mit Anbeginn der wirklichen Zeit statt. „Und nun, Vater", spricht Christus, „verherrliche mich bei dir selbst mit jener Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war." Joh. 17, 5.

2. Auch das oben schon erwähnte Concil vom Vatican und nach ihm das Vaticanische [1] sprechen von einer „mit dem Anfange der Zeit" geschehenen Schöpfung. „Gott hat . . . gleichmäßig vom Anbeginn der Zeit die zweifache Creatur, die geistige und die körperliche . . . sodann die menschliche . . . aus Nichts erschaffen." [2] Mit der Erschaffung begann die wirkliche Zeit, die ja eben in der Reihenfolge von Veränderungen besteht; vor der Erschaffung war nicht eine wirkliche, sondern eine bloß denkbare oder mögliche Aufeinanderfolge von Veränderungen, und insofern auch eine bloß denkbare oder mögliche Zeit. Deßhalb sagt man bald, Gott habe die Welt mit dem Anfange der (wirklichen) Zeit, bald, er habe sie in der (überhaupt betrachteten) Zeit erschaffen.

3. Was der Glaube lehrt, ist der Vernunft wenigstens durchaus entsprechend. Denn die in der Welt, wie sie gegenwärtig ist, stets sich folgenden Veränderungen würden, wenn sie von Ewigkeit her bestände, eine wirklich unendliche Reihe und eine unendliche Zahl bilden.

[1]) Constit. I. cap. 1.

[2]) Qui (Deus) sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem: angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam etc. Conc. Lat. a. 1215. Cap. Firmiter. Nach dem h. Thomas soll jenes simul nicht Gleichheit der Zeit, sondern Gleichheit der göttlichen Absicht ausdrücken. Es soll nämlich gegenüber dem Irrthum des Origenes, dem gemäß Gott die Erschaffung der Körperwelt nicht ursprünglich beabsichtigt, sondern nur in Folge des Falles der Engel die Körperwelt ins Dasein gerufen hat, um die gefallenen Engel dorthin zu verbannen, betont werden, daß Gott die Erschaffung der Körperwelt ebensowohl ursprünglich beabsichtigt habe, als die der Engel. Der h. Lehrer schreibt: Alius fuit error Origenis ponentis, quod Deus a principio creavit solas spirituales creaturas, et postea quibusdam eorum peccantibus, creavit corpora, quibus quasi quibusdam vinculis spirituales substantiae alligarentur; ac si corporales creaturae non fuerint ex principali Dei intentione productae, quia bonum esset eas esse, sed solum ad puniendum peccatum spiritualium creaturarum: cum tamen dicatur Gen. 1, 31: Vidit Deus cuncta quae fecerat: et erant valde bona. Unde ad hoc excludendum dicit: Simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam etc. Opusculum 5 (alias 23 et 11). Expositio primae decretalis Innocent. III.

Eine solche aber ist nicht möglich, da jede auch noch so große Zahl stets der Vermehrung fähig, mithin niemals unendlich ist. [1]) So wäre man wenigstens genöthigt, eine Welt ohne beständigen Wechsel anzunehmen. Aber auch davon abgesehen, ist, wie der h. Thomas bemerkt, eine von Ewigkeit her geschehene Hervorbringung aus Nichts „kaum begreiflich". [2]) Denn wie er anderswo sagt, „Erschaffenwerden bezeichnet eine Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer nebst einer gewissen Neuheit oder einem Anfange." [3]) „Neuheit" und „Anfang" ist das Gegentheil von Ewigkeit. Der Grund, weßhalb die Erschaffung der Welt einen Anfang einschließt, während die Hervorbringung des Sohnes jeden Anfang ausschließt, liegt eben darin, daß die Welt aus Nichts erschaffen, der Sohn aber aus der göttlichen Wesenheit erzeugt wird.

Daraus, daß Gott die Welt in der Zeit erschaffen hat, folgt keineswegs, daß eine Veränderung in ihm stattgefunden. Von Ewigkeit her bestand in Gott

---

[1]) Aus der Annahme Einiger, durch die Vernunft lasse sich nicht beweisen, daß die Welt nur in der Zeit habe erschaffen werden können, folgt noch nicht, es lasse sich auch nicht beweisen, daß sie nur durch die Erschaffung ihr Dasein empfangen habe oder aus Nichts geworden sei. Denn in jener Annahme unterscheidet man strenge zwischen creari (erschaffen werden) post nihilum (nach dem Nichts), und creari ex nihilo (aus dem Nichts). Vgl. ob. S. 217 Anm.

[2]) S. 1. q. 46. a. 2. ad 1. Quidam sic posuerunt mundum aeternum, quod tamen mundum a Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suae creationis initium, ut quodam modo vix intelligibili semper sit factus.

[3]) S. 1. q. 45. a. 3. ad 3. Creatio importat habitudinem creaturae ad creatorem cum quadam novitate seu inceptione. Hier ist nicht der Ort, über die Meinung des h. Thomas bezüglich der Frage, ob eine Erschaffung von Ewigkeit her möglich sei oder nicht, weitläufige Untersuchungen anzustellen. Nur einige Puncte mögen hervorgehoben werden. 1. Es ist gewiß, daß der h. Thomas in frühern Werken, namentlich in dem opusculum de aeternitate mundi contra murmurantes, die Ansicht vertheidigte, eine von Ewigkeit her erschaffene Welt mit einer endlosen Reihe sowohl vorübergehender als bleibender Dinge (z. B Seelen) sei nicht erweisbar unmöglich. — 2. Ebenso gewiß ist, daß er später in der Summa die Ansicht, Gott könne von Ewigkeit her Seelen erschaffen, die dann eine actuelle endlose Zahl bilden würden, verwarf. Im opusculum de aeternitate mundi hatte er zuletzt auf den „schwierigen" Einwurf, daß mit der Möglichkeit einer Welterschaffung von Ewigkeit die Möglichkeit einer endlosen Zahl vernünftiger Seelen behauptet werde, geantwortet: Et praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere, ut sint actu infinita. Diese Lösung verwirft er in der Summa (1. q. 46. a. 2. ad 8.) und gesteht, daß eine Erschaffung von Ewigkeit, welche eine endlose Zahl als möglich annehme, ausgeschlossen sei. — 3. Was der h. Lehrer über die Möglichkeit einer Erschaffung von Ewigkeit überhaupt zuletzt gedacht habe, ist nicht klar. An einigen Stellen (1. q. 45. a. 3. ad 3; Qq. de potent. q. 3. de creatione. a. 3. in corp. et ad 6) sagt er förmlich, die Erschaffung schließe einen Anfang ein (inceptio, novitas essendi). Man erhält den Eindruck, als behaupte der h. Lehrer nur, die Zeitlichkeit der Erschaffung lasse sich nicht mit solcher Klarheit beweisen, daß der Ungläubige den Beweisen sich nicht entwinden könne. Darauf verweisen auch diese und ähnliche Ausdrücke: Illi qui ponerent aeternitatem mundi, dicerent . . . Hanc rationem multipliciter effugiunt etc. Nicht ohne Grund sagt Sylvius (in h. l. concl. 2): Non liquet, quaenam in praesenti materia fuerit ultima resolutaque B. Thomae sententia. Aehnlich lautet, was Estius schreibt (in l. II. sent. d. 1. §. X): S. Thomas in Summa 1. q. 46. non plane suam sententiam aperit.

der Wille, daß die Welt würde; aber in der Zeit sollte diesem Willen die Wirkung entsprechen. [1])

e. Gott hat nicht nur den Stoff der Dinge erschaffen, sondern auch die Welt gebildet, lebendige Wesen, die Pflanzen- und die Thierwelt, selbst ins Dasein gerufen, die eine wie die andere Welt selbst in Classen, Gattungen und Arten geschieden.

Einige glauben genug zu thun, wenn sie eine Hervorbringung des Stoffes aus Nichts annehmen, und dabei voraussetzen, aus dem unbelebten Stoffe habe sich Alles, auch das Lebendige, durch eigene Entwicklung des Stoffes, ohne ein besonderes Eingreifen der göttlichen Allmacht gebildet. Manche dehnen diese Annahme auch auf den Menschen aus, und werden dann zur fernern Annahme genöthigt, die menschliche Seele sei weder eine geistige Substanz, noch unsterblich. Doch von der Bildung des Menschen wird später insbesondere die Rede sein. Wie man sieht, ist auch diese Lehre eine Art Naturalismus und Materialismus, weil sie der Natur oder der Materie eine Thätigkeit zuschreibt, welche durch die Offenbarung und, wenigstens theilweise, auch durch die Vernunft Gott zuerkannt wird.

I. Gott ist nicht nur Urheber des Stoffes, sondern auch Urheber des Weltsystems durch Ordnung, Weiterbildung, Vervollkommnung des Stoffes. Freilich wurde die Thätigkeit des Stoffes dabei nicht ausgeschlossen; aber der Stoff wurde nicht einzig sich selbst und der ihm durch die Erschaffung verliehenen Kraft überlassen, wie die jetzige, bereits gebildete Welt in einem gewissen Sinne sich selbst überlassen ist. Bei Bildung des Weltalls äußerte Gott eine Thätigkeit, die er jetzt nicht mehr äußert.

1. Die h. Schrift lehrt ausdrücklich, daß auch die Anordnung und Weiterbildung des Stoffes, daß das Weltsystem als solches Gott zum Urheber hat. „Gott sprach: Es werde Licht! Und es ward Licht. Gott sprach: Es werde eine Veste in der Mitte der Wasser . . . Es sammle sich das Wasser . . . Es sollen Lichter werden an der Veste des Himmels ꝛc." Gen. 1. Kurz: wie auf das Geheiß Gottes der Stoff ins Dasein tritt, so nimmt er auch auf Gottes Geheiß die vielfachen Gestaltungen an.

2. Selbst in der, jedoch nicht annehmbaren Voraussetzung, daß der erschaffene Stoff sich durch die in ihm liegende Kraft zum jetzigen Weltsystem hätte entwickeln können, wäre die unmittelbare Einwirkung

[1]) Moses beginnt die Zeitrechnung erst mit der Erschaffung des Menschen, und seit dieser sind ungefähr 6000 Jahre verflossen. Die abenteuerlichen Erzählungen einzelner Völker, die sich ein höheres Alter beilegen, sind nicht von Belang, da sie sich längst als Fabeln erwiesen haben. In welchem Sinne Moses von sechs Tagen rede, ob größere Zeiträume, oder natürliche Tage von 24 Stunden, oder endlich ohne bestimmte Zeitlänge die nur sechs Werke darunter zu verstehen seien, hierüber schwanken die Meinungen jetzt, wie auch schon in den ersten christlichen Jahrhunderten. Der h. Augustin spricht sich bald für eine, bald für die andere Ansicht aus, gesteht aber die große Schwierigkeit, über die sechs Tage etwas Gewisses zu bestimmen. Qui dies cujusmodi sint, aut perdifficile nobis aut etiam impossibile est cogitare, quanto magis dicere. De civ. l. 11. c. 6. Vgl. Gesch. §. 2. Anm.

Gottes auf ihn, welche durch die h. Schrift festgestellt wird, höchst angemessen gewesen. Denn angemessen ist alles das, was Gottes Vollkommenheiten und Gottes Hoheit in einem hellern Lichte erscheinen läßt. Nun tritt Gottes Hoheit, Gottes Herrschaft über die Welt bestimmter dann hervor, wenn er die Welt selbst bildet, als wenn er sie sich selbst überläßt. Seine Weisheit erstrahlt heller, wenn er den Himmelskörpern ihre Bahnen, ihre Stellung anweiset, und der Erde jene Neigung der Achse gibt, welche eine so große Verschiedenheit des Klimas und der Jahreszeiten zur Folge hat, als wenn er alles dieses den blinden Naturkräften und ihrer gegenseitigen Beeinflussung überläßt. Seine unendliche Vollkommenheit erscheint erhabener, wenn er eine solche Verschiedenheit der Dinge beabsichtigte und selbst bewirkte, um durch sie die einfache und unendlich vollkommene Wesenheit zu veranschaulichen.

Unstatthaft wäre der Einwurf, Moses stelle den Hergang der Schöpfung freilich so dar, als sei Gott nicht nur Urheber des Stoffes, sondern auch Urheber der Anordnung desselben und des ganzen Weltsystems; er bezwecke dadurch aber nur die Ausrottung des Götzendienstes, insbesondere des ägyptischen, welcher den Naturkräften und einzelnen Thieren göttliche Verehrung erwies.

Wird einmal zugegeben, daß Moses wirklich diese Auffassung, daß Gott selbst das Weltsystem gebildet habe, bezwecke, so muß auch zugegeben werden, daß sie der Wahrheit entspricht; denn unmöglich konnte Moses einen Irrthum hervorrufen wollen.

Ebenso unstatthaft ist der Einwurf, eine unmittelbare Thätigkeit Gottes bei Bildung des Weltsystems sei nur dann zulässig, wenn feststehe, daß der erschaffene Stoff nicht durch sich selbst zu einem geordneten Weltsystem sich habe bilden können; denn durch ein unmittelbares Eingreifen Gottes, wenn es nicht nöthig sei, würden die Naturkräfte nutzlos. Nun sei aber keineswegs erweisbar, daß der Stoff durch sich selbst nicht habe bewirken können, was der Schöpfungsbericht Gott zuschreibt.

Der Grundsatz, Gott könne auf die erschaffenen Dinge und auf die Weltordnung nur dann unmittelbar einwirken, wenn ein unmittelbares Einwirken nöthig sei, geht sicher zu weit. Ihm gemäß würde die göttliche Vorsehung in den allermeisten Fällen auf die Erhaltung der Dinge beschränkt. Gott muß bei seiner Thätigkeit nach Außen ohne Zweifel immer einen Zweck haben; er kann aber verschiedene Zwecke verfolgen, und außer dem Bedürfniß der erschaffenen Dinge auch den bloßen Nutzen derselben im Auge haben. Gewiß ist nicht anzunehmen, daß die Naturkräfte nutzlos seien; sie sind aber nicht nutzlos, wenn sie von Gott unmittelbar auf verschiedene Zwecke hingeleitet werden. Ohnehin liegt in der Natur der Erschaffung selbst, daß in ihr die Thätigkeit des Werkmeisters mehr hervortrete, als später in der Erhaltung und Regierung der Welt; denn nicht nur der Stoff mit seinen Kräften, sondern auch die Anordnung des Stoffes soll als das Werk des Herrn über Himmel und Erde, und keineswegs als die Wirkung des Zufalls erscheinen.

II. Gott selbst hat die lebendigen Wesen, zunächst die Pflanzenwelt, ins Dasein gerufen; die organischen Wesen sind keineswegs das bloße Ergebniß der dem unorganischen Stoffe eigenen Kräfte.

Damit wird nicht behauptet, daß Gott jenes Princip, welches in der Pflanze der letzte Grund der vegetativen Verrichtung, oder welches im Thiere der letzte Grund der sensitiven und vegetativen Verrichtungen zugleich ist, erschaffen habe, wie er die vernünftige Seele erschaffen hat. Im Gegentheil kann man nicht einmal sagen, daß jenes Princip im eigentlichen Sinne erschaffen werde. Denn erschaffen wird, was aus dem Nichts oder unabhängig von irgend welchem Träger hervorgebracht wird. Nun aber ist jenes Princip keineswegs unabhängig vom Stoffe; es bedarf wesentlich eines Stoffes, um bestehen zu können, und kann folglich nur mit Abhängigkeit vom Stoffe hervorgebracht werden [1]) Gott bildete also die organischen Wesen, indem er die unorganische Materie in eine organische verwandelte und so durch Hervorbringung eines höhern Princips dieselbe zu einer höhern Thätigkeit befähigte.

1. Die Hervorbringung lebendiger Wesen wird Gott zuerkannt. „Er sprach: Es sprosse die Erde Gras ... Und also geschah es." Gen. 1, 16. Die Erde bringt Pflanzen hervor, aber erst nachdem ein besonderes Geheiß Gottes an sie ergangen. Sie bot den Stoff und war die materiale Ursache, während Gott selbst die wirkende Ursache war. Als solche wird er namentlich bezeichnet mit den Worten: „Da Gott Himmel und Erde machte und alles Gesträuch des Feldes." Gen. 2, 5. Kurz, Gott selbst erscheint als wirkende Ursache, nicht der unbelebte Stoff. Und als solche erschiene Gott selbst dann, wenn er, wie der h. Augustin annahm, am dritten Tage der Erde nur die (besondere) Kraft, Pflanzen hervorzubringen, verliehen, nicht aber, was doch wahrscheinlicher ist, die Pflanzenwelt selbst hervorgebracht hätte. [2])

2. Die Behauptung, aus dem unorganischen Stoffe als solchem können organische Wesen hervorgehen, ist durchaus willkürlich. Denn keine Erfahrung und kein innerer Grund spricht dafür. Eine genauere Beobachtung lehrt, daß Organisches nur aus Organischem, nie aus

[1]) Der bei den Scholastikern gebräuchliche Ausdruck: formas (non subsistentes) existere in potentia materiae oder educi e potentia materiae besagt nur, formas recipi posse in materia, respective formas produci posse cum dependentia a materia. Sie existiren also in potentia materiae nicht wie der Baum im Keime, sondern etwa wie die Figur im Wachs existirt oder präexistirt, dem sie eingeprägt werden kann. (Cf. S. Thom. 1. q. 15. a. 8.) Mit andern Worten: sie existiren nicht in der activen Potenz der Materie, sondern in der passiven, d. h. in der Receptivität oder Empfänglichkeit der Materie. Daher schreibt Suarez: Tam efficiens (causa) quam materia potest dici continere effectum, diverso tamen modo. Nam agens continet eminenter seu virtualiter, materia vero solum in potentia receptiva seu passiva. Cum ergo dicitur forma educi de potentia materiae, peculiariter denotatur haec habitudo materialis causae; agens vero proprie dicitur per virtutem suam educere effectum de potentia in actum. Metaphys. disp. 15. sect. 2. n. 14. Durch diese Unterscheidung werden mehrfache Mißverständnisse beseitigt. Der Stoff besitzt die (passive) Fähigkeit, in einen vegetirenden oder empfindenden (aber nicht in einen denkenden) umgewandelt zu werden, und insofern liegt das Princip, durch welches er ein vegetirender oder empfindender wird, in seiner (passiven) Fähigkeit. Omnis forma, quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae; hoc enim est, materiam transmutari, de potentia in actum educi. S. Thom. cont. gent. l. 2. c. 86. n. 3. Vergl. Kleutgen, Phil. der Vorzeit. II. n. 677.

[2]) S. Thom. 1. q. 69. a. 2. — Suarez, de opere sex dierum, l. 2. c. 7. n. 2,

Unorganischem entsteht. [1]) Völlig willkürlich wäre die Behauptung, die unorganische Natur habe Anfangs ein Vermögen besessen, das sie später verloren habe. Die Kräfte der Natur mochten, wenn man will, Anfangs gewaltigere sein; auf jeden Fall aber wirkten sie dann nur in derselben Richtung, d. h. sie gehörten derselben Art an. Keine Erfahrung spricht für das Gegentheil.

3. Die Annahme, daß das Organische aus dem Unorganischen, das Lebendige aus dem Leblosen hervorgegangen sei, ist nicht nur willkürlich, sondern in sich selbst widersprechend. Durchaus sicher ist der Grundsatz, daß die Wirkung nie über die Ursache hinausgeht und daß in der Wirkung nicht mehr enthalten sein kann als in der Ursache. Nun wäre aber, wenn aus dem Leblosen das Lebendige hervorgehen und durch unorganische Kräfte ein organisches, lebendiges Wesen gebildet werden könnte, in der Wirkung mehr enthalten als in der Ursache. Denn offenbar ist ein lebendiges Wesen vollkommener als ein lebloses, der Organismus vollkommner als die Maschine. Das Leben nämlich besteht in der Befähigung, sich selbst zu bewegen, sich selbst zu vervollkommnen; offenbar steht ein Wesen, das sich selbst bewegen, sich selbst vervollkommnen kann, auf einer höhern Stufe als ein anderes, das jede Bewegung und jede Vervollkommnung von Außen empfangen muß. Folglich kann das Lebendige nicht aus dem Leblosen hervorgehen, das Organische nicht durch unorganische Kräfte gebildet werden. [2])

III. Gott selbst hat die Thierwelt ins Dasein gerufen; sie ist nicht die selbstthätige Entwicklung der Pflanzenwelt. Wie Einige das gesammte Leben, zunächst das vegetative, sich aus der unorganischen Materie entwickeln lassen, so haben Andere behauptet, daß wenigstens für die Weiterbildung des vegetativen Lebens zum sensitiven eine besondere göttliche Einwirkung nicht stattgefunden habe. Auch diese Behauptung widerspricht der Thatsache und anerkannten Grundsätzen.

1. Die h. Schrift (Gen. 1, 20—25) läßt die Thierwelt nicht aus der Pflanzenwelt sich entwickeln, sondern durch unmittelbaren Einfluß Gottes entstehen. „Gott sprach: Es bringe hervor das Wasser kriechendes Thier mit lebendiger Seele . . . Es bringe die Erde hervor lebende Wesen. Und Gott machte die Thiere der Erde nach ihrer Art." Von den so hervorgebrachten Thieren heißt es dann: „Er

[1]) Die Scholastiker, denen eine genauere Beobachtung nicht zur Seite stand, nahmen zwar an, es könnten durch Einwirkung der Sonne aus unorganischen Substanzen einige niedere Organismen entstehen. Dabei setzten sie aber voraus, daß diese Kraft den Elementen nicht als solchen eigen sei, sondern durch besondere göttliche Einwirkung sei verliehen worden. Non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum, quod ex materia elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data. S. Thom. 1. q. 71. a. un ad 1.

[2]) S. Thom. 1. q. 18. a. 1—3.

segnete sie und sprach: Wachset und mehret euch." Also waren sie nach dem Machtgebote Gottes nicht bloß gleichsam keimartig vorhanden, sondern in einem vollkommenen und zur Fortpflanzung geeigneten Zustande: Gott hatte die Thiere *als solche*, nicht bloß deren Ursache ins Dasein gerufen. [1])

2. Könnte das vegetative Leben naturgemäß zum sensitiven sich entwickeln, so müßte dieses durch die Erfahrung bestätigt werden. Die Erfahrung aber kennt eine solche Entwicklung nicht. Sie kennt zwar Gebilde, in denen das sensitive Leben sehr zurücktritt, und andere, die zeitweise nur Verrichtungen des vegetativen, dann auch solche des sensitiven Lebens zu verrathen scheinen; sie kennt aber nicht die Fortbildung des vegetativen Lebens zum sensitiven.

3. Eine solche Fortbildung ist ebenso unmöglich, wie die selbst thätige Entwicklung des Organischen aus dem Unorganischen. Denn auch hier gilt der Grundsatz, daß die Wirkung über die Ursache nicht hinausgehen kann. Ohne Zweifel steht das sensitive Leben höher als das rein vegetative. In den sensitiven Organismen finden außer den Verrichtungen des vegetativen Lebens auch solche des sensitiven statt: folglich besagen sie zunächst ein zweifaches Leben. Aber die sensitiven Verrichtungen sind auch an und für sich vollkommner als die des vegetativen. Denn je mehr eine Lebensthätigkeit über die der Materie eigene Thätigkeit sich erhebt, desto vollkommner ist sie und desto vollkommner ist das Leben, in welchem sie wurzelt. Nun findet im sensitiven Leben eine höhere Erhebung über die Materie statt als im vegetativen. Der vegetative Organismus eignet sich durch seine Lebensthätigkeit nur den ihn umgebenden *Stoff selbst* zu: die Pflanze absorbirt verschiedene Substanzen. Durch die sensitive Lebensthätigkeit aber nimmt das Thier das (materielle) *Bild* der Gegenstände in sich auf: das wenngleich materielle Bild ist weniger kraß, gleichsam weniger materiell als die Materie, von der es entlehnt wird. [2]) Folglich ist die sensitive Lebensthätigkeit vollkommner als die bloß vegetative: und folglich kann aus dem vegetativen Leben das sensitive ebenso wenig hervorgehen, als das vegetative Leben aus der unorganischen Materie.

IV. Auch die einzelnen *Gattungen* und *Arten* der Pflanzen wie der Thierwelt verdanken dem besonderen Einflusse des Schöpfers ihr Entstehen.

Manche, welche den Ursprung des vegetativen, oder gar des vegetativen und des sensitiven Lebens auf Gott zurückführen zu müssen glauben, stellen doch die Behauptung auf, Gott sei nicht der Urheber der verschiedenen Gattungen oder

[1]) Suarez, de oper. sex dier. l. 2. c. 10. n. 2—5.
[2]) S. Thom. 1. q. 77. a. 7; q. 78. a. 1.

doch wenigstens nicht der verschiedenen Arten lebendiger Wesen, insbesondere der Thierwelt. Sie sind der Meinung, die einzelnen Arten hätten sich unter verschiedenen äußern Einflüssen von selbst gebildet. Man verweiset auf Varietäten oder Spielarten, die sich jetzt noch künstlich herausbilden lassen. In neuerer Zeit ist diese Entwicklungstheorie besonders von Darwin gepflegt worden. Manche haben sie im weitesten Sinne angewendet und selbst die Entstehung des Menschengeschlechts aus ihr erklären wollen.

1. Nach dem Berichte der Schöpfungsgeschichte war Gott der Urheber wie der Pflanzen- und Thierwelt überhaupt, so auch der einzelnen Gattungen und Arten. „Er sprach: Es sprosse die Erde Gras, das grünet und Samen macht, und Fruchtbäume, die da Früchte tragen nach ihrer Art, in denen selbst ihr Same sei auf Erden. Und also geschah es . . . Und Gott schuf die großen Wasser-Ungeheuer, und jedes Wesen, das lebt und webt, das die Wasser hervorbrachten nach seiner Art . . . Und Gott sprach: Es bringe die Erde hervor lebende Wesen nach ihrer Art, zahmes Vieh und Gewürm und die (wilden) Thiere nach ihrer Art. Und also geschah es." Gen. 1, 11. 20. 24. Offenbar wird Gott hier als Urheber der einzelnen Gattungen und Arten der lebendigen Wesen dargestellt, wie er Urheber des Lebens überhaupt ist.

2. Die Annahme, daß Gott die Pflanzen- und Thierwelt in Gattungen und Arten gesondert habe, steht im schönsten Einklange mit seinen Vollkommenheiten. Der Weisheit des Baumeisters entspricht es, dem Werke nicht nur das Dasein, sondern auch seine Vollendung und seinen Schmuck zu geben. Die Güte Gottes gegen den Menschen ist um so wunderbarer, wenn er selbst ihm die Wohnung bereitet. Der Mensch aber wird um so mehr zur Ehrfurcht gegen Gott gestimmt, wenn er weiß, daß Alles, was ist, von Gott seine Vollendung erhalten.

3. Kein Grund spricht dafür, daß eine solche selbständige Bildung der Arten, wie die Gegner sie annehmen, möglich gewesen. Auf jeden Fall bilden sich jetzt nicht neue Arten. Man hat also keinen Grund anzunehmen, daß diese Möglichkeit jemals vorhanden gewesen sei.

4. Gesetzt eine derartige Herausbildung neuer Arten und eine Vervollkommnung derselben wäre überhaupt möglich, so wäre das, was viele Vertheidiger jener unbegründeten Annahme beabsichtigen, doch unmöglich. Viele nämlich vertheidigen die Annahme in der Absicht, die Entstehung des Menschengeschlechts aus einer Thierart, etwa aus der Affenart, wahrscheinlich zu machen. Nun ist aber zu beachten, daß der Mensch wegen seiner geistigen Seele weit höher über jedem Thiere steht, als das Thier über der Pflanze, oder die Pflanze über der unorganischen Materie. Denn wenn die Pflanze wegen der vegetativen Verrichtungen über der anorganischen Materie, und das Thier wegen

der Empfindung über der Pflanze steht, so ist doch die eine wie die andere Thätigkeit in der Materie befangen und deßhalb materiell, während die geistigen Verrichtungen der vernünftigen Seele allein über die Materie hinausgehen. So unmöglich es nun ist, daß das Thier aus der Pflanze, oder die Pflanze aus dem unorganischen Stoffe entstehe, ebenso unmöglich ist es auch, daß der Mensch mit seiner vernünftigen Seele sich aus dem Thiere herausbilde.

§. 31. Freiheit der Welterschaffung.

a. Gott erschuf die Welt durch seinen allmächtigen Willen.

1. „Er sprach, und sie (die Himmel) sind geworden; er befahl, und sie wurden erschaffen." Ps. 148, 5. Ein Wort, ein Willensact Gottes genügte, um die Himmel, das größte der erschaffenen Werke, ins Dasein zu rufen. Die Engel und Heiligen verherrlichen Gott mit dem Ausrufe: „Du hast alle Dinge erschaffen, und durch deinen Willen wurden sie." Off. 4, 11. — 2. Nicht eine mühevolle Arbeit müssen wir uns vorstellen, wenn wir die Berge aufgethürmt, die Himmel ausgespannt, leuchtende Kugeln in dem unabsehbaren Raume hingestreut erblicken; denn ist die Mühe um so geringer, je größer die Macht des Wirkenden ist, so kann in Gott als dem Allmächtigen von Mühe und Arbeit durchaus nicht die Rede sein. Ja Gott wäre nicht allmächtig und folglich nicht Gott, wenn zur Erschaffung der Welt etwas Anderes nöthig gewesen wäre als ein einfacher Willensact: denn ein Wesen, das durch den bloßen Willen etwas hervorbringt, ist ohne Zweifel mächtiger als ein anderes, das außer des Willensactes noch eines andern Hülfsmittels bedarf.

„Der König sagt: Voran! und das ganze Heer schreitet voran. Ein ganzes Heer setzt sich in Bewegung auf den Befehl eines Fürsten, d. h. auf eine kleine Bewegung seiner Lippen. Unter den irdischen Dingen ist dieß das ausgezeichnetste Bild der Macht Gottes. Aber im Grunde, wie mangelhaft ist dieses Bild! Gott hat keine Lippen zu bewegen; Gott hat nur innerlich zu wollen, und Alles, was er ewig will, wird erfüllt, wie er es gewollt hat, und im Zeitpuncte, den er bestimmt hat." [1] Läßt die h. Schrift Gott das Wort sprechen: „Es werde!" so will sie uns nur einen allmächtigen Willensact veranschaulichen.

b. Gott erschuf die Welt, nicht weil er ihrer bedurft hätte, oder zu ihrer Erschaffung innerlich wäre genöthigt worden.

1. Der Mensch bauet sich eine Wohnung oder verschafft sich Kleidung nicht einzig weil es ihm beliebt, sondern weil er ihrer bedarf, um ein Ungemach von sich fern zu halten oder sich einen Vortheil zu

[1] Bossuet, élévations sur les mystéres. 3. sém. 4. élévat.

sichern. Zwar ist es oft in sein Belieben gestellt, Wohnung und Kleidung so oder anders einzurichten; aber irgend eine Wohnung und irgend eine Kleidung sich zu verschaffen ist er durch seine Lage irgendwie genöthigt. Nicht so in Gott: er bedurfte weder dieser noch irgend einer Welt, um Vortheile zu erreichen oder Nachtheile zu beseitigen.

1. Gott ist das durch sich selbst bestehende, unendlich vollkommene und aus sich selbst unendlich selige Wesen. Als solches aber bedarf er der äußern Gegenstände oder der Geschöpfe nicht, weder um zu sein, noch um vollkommen oder selig zu sein. Ja bedürfte er der Geschöpfe, so hörte er auf, unabhängig, unendlich vollkommen und selig, folglich Gott zu sein. — Ebensowenig als die Sonne dadurch, daß sie die unter ihr schwebenden Wolken beleuchtet und mit mannigfachem Farbenglanze schmückt, vollkommner wird oder einen Vortheil erlangt, gewinnt auch Gott irgend etwas dadurch, daß er den mannigfachen Schmuck des Weltalls schuf. „Mein Gott bist du", ruft David aus, „und meiner Güter bedarfst du nicht." Ps. 15, 2. Wie bedürfte Gott unserer Güter, die von ihm verliehen sind? Noch weniger bedarf er ihrer, als der Reiche des Almosens bedarf, das er dem Armen schenkte.

2. Und wirklich erlangt Gott durch die Erschaffung nichts, was er auch ohne sie nicht besäße. Daß das göttliche Sein durch die Erschaffung der Welt keinen Zuwachs erhielt, leuchtet von selbst ein: Gott ist ja ein von der Welt durchaus unterschiedenes Wesen. Aber auch die göttliche Thätigkeit erhält durch die Erschaffung der Welt keinen Zuwachs. Die Thätigkeit Gottes als eines geistigen Wesens besteht im Erkennen und Wollen. Aber auch ohne die Erschaffung wäre das Erkennen Gottes vollkommen; denn da Alles, was Dasein empfängt, nur als das schwache Abbild Gottes nach der Idee erschaffen ist, die er von Ewigkeit aus sich selbst hatte, so erlangt er dadurch, daß er nach dieser Idee etwas in's Dasein rief, ebensowenig neue Vorstellungen oder Ideen, als der Lehrer, wenn er einem Schüler Kenntnisse mittheilt. Auch der Wille Gottes wäre, wenn er nichts erschaffen hätte, ebensowohl von Ewigkeit her in Thätigkeit gewesen, als er es bei der Erschaffung war; denn wie Gott, da nun die Welt erschaffen ist, von Ewigkeit her dieselbe gewollt hat, so würde er sie, wenn sie nicht erschaffen worden wäre, von Ewigkeit her nicht gewollt oder ihre Nichtexistenz gewollt haben; mithin hätte auch in der Annahme der Nichterschaffung keine Unentschiedenheit oder Unthätigkeit, sondern volle Thätigkeit des Willens in Gott stattgehabt. Ohnehin ist ja der erste und eigentliche Gegenstand des göttlichen Wollens Gott selbst.

3. Daraus folgt, daß Gott auch ohne die Erschaffung der Welt

vollkommen glückselig gewesen wäre. Denn vollkommene Glückseligkeit wird eben durch den vollkommenen Besitz des unendlich vollkommenen Gutes begründet. Ohne Zweifel wäre Gott ohne Erschaffung der Welt in diesem Besitze gewesen, da er sich ja, wie gezeigt, vollkommen erkannt und geliebt hätte. War in Gott vollkommene Glückseligkeit, so bedurfte er in keiner Weise der Welt. [1])

II. Ein Wesen kann zur Thätigkeit genöthigt werden, nicht um einem Mangel abzuhelfen, sondern um von seinem Ueberflusse mitzutheilen. Um einem Mangel abzuhelfen, saugt die Pflanze Nahrung ein; aber um vom Ueberflusse mitzutheilen, bildet sie Blüthe und Samen. In Gott gibt es eine Thätigkeit, die nicht Folge von Unvollkommenheit und Mangel, sondern vielmehr von Vollkommenheit und Reichthum ist. Das ist die Thätigkeit, durch welche der Sohn erzeugt und der heilige Geist hervorgebracht wird. Das Gleiche gilt aber nicht von der Erschaffung: durch seine Vollkommenheiten, etwa die Güte, oder Weisheit, oder Allmacht, wurde Gott nicht zur Erschaffung der Geschöpfe genöthigt. [2])

1. Allerdings ist Gott gütig gegen die Geschöpfe und nothwendig geneigt, denselben, wenn sie einmal das Dasein haben, Gutes zu erweisen. Allein so lange sie nicht existiren, können sie schon deßhalb, weil sie nichts sind, Gott nicht veranlassen, ihnen Gutes zu erweisen. Und obwohl Gott auch an und für sich geneigt ist, Gutes mitzutheilen, so ist diese Neigung doch keine nöthigende. Nur sich selbst als das höchste Gut will und liebt Gott nothwendig, und weil er dieses kann, ohne andere Wesen seiner Güter theilhaft zu machen, so wird er zur Erschaffung derselben nicht genöthigt. Könnte er sich selbst nicht wollen und lieben, ohne Geschöpfe in's Dasein zu rufen, so wäre er nicht unabhängig. Wir dürfen daher sagen, die Nichterschaffung sei Gott ebenso angemessen gewesen, als die Erschaffung; denn bei der Nichterschaffung konnte er seine unendliche Vollkommenheit ebensowohl lieben, als bei der Erschaffung. Etwas Aehnliches findet in Bezug auf uns statt. Auch wir sind nur zum Streben nach dem letzten Ziele, zur Liebe des höchsten Gutes, an und für sich verpflichtet, und obwohl wir geneigt sein müssen, Arme und Nothleidende zu unterstützen, so können doch Fälle eintreten, wo es uns erlaubt ist, freiwillig auf Erwerbung der Mittel zu verzichten, durch die jene Unterstützung möglich wird. Die Kirche war weit entfernt, jene zu tadeln, welche, indem sie das beschauliche Leben in der Einsamkeit wählten, dem thätigen, Armen und Nothleidenden zu Gute kommenden Leben sich entzo-

---

[1]) S. Thom. 1. q. 26. a. 1.
[2]) Vgl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. 1. Bd. 4. Abhandl.

gen. Angenommen endlich, die unendliche Güte in Gott verlange durchaus Mittheilung, so verlangt sie wenigstens keine Mittheilung nach Außen, sondern es genügt jene Mittheilung, die im Innern durch Hervorbringung des Sohnes und des heiligen Geistes stattfindet.

2. Das Gleiche gilt von der göttlichen Weisheit und Heiligkeit. Diese besteht wesentlich darin, daß Gott Alles, was etwa Dasein haben wird, auf sich selbst als das letzte Ziel bezieht; mit andern Worten: sie besteht in der Liebe seiner unendlichen Vollkommenheiten. Eine solche Liebe aber kann sicher in Gott auch ohne die Erschaffung sein, obwohl er ohne diese sie nicht äußerlich kundgeben würde.

3. Selbst die göttliche Allmacht erfordert nicht, daß Gott, um sie zu bethätigen, eine Welt erschaffe. Die göttliche Allmacht ist wesentlich der göttliche Wille; denn Gott schuf die Welt durch seinen Willen. Keineswegs aber wäre, wie schon gezeigt worden, der göttliche Wille, wenn die Welt nicht wäre erschaffen worden, unthätig gewesen. Faßt man aber die Allmacht in ihrer besondern Beziehung zu den endlichen Wirkungen, so gilt von ihr, eben weil sie unendlich ist, nicht dasselbe, was von den endlichen Kräften gilt. Es ist wahr, jede endliche Kraft wurde verliehen, damit sie, entweder in jedem einzelnen Individuum oder in der Gattung, einen bestimmten Zweck erreiche: sie hat nothwendige Beziehung auf diesen Zweck und ist ihm untergeordnet. Das gilt aber nicht von einer unendlichen Kraft oder von der göttlichen Allmacht. Es wäre eine Umkehrung der rechten Ordnung, wenn das Unendliche dem Endlichen untergeordnet würde. [1])

Ohne Zweifel auch wurde Gott nicht deßhalb zum Erschaffen gedrungen, weil er nur so seine Macht kennen gelernt hätte. Im Gegentheil geht die Kenntniß der Macht — dem Begriffe nach — der Erschaffung voraus; denn Gott mußte, um etwas erschaffen zu wollen, zuerst wissen, daß er es erschaffen könne.

c. Gott hat die Welt vollkommen frei erschaffen: er konnte statt dieser Welt eine andere, er konnte auch gar keine Welt erschaffen.

1. Das folgt offenbar aus den bisherigen Erörterungen. Wenn Gott die Welt nicht erschaffen hat, weil er ihrer bedurfte oder zu ihrer Erschaffung innerlich genöthigt war; wenn seine Natur und seine Thätigkeit eine solche ist, daß sie ohne Erschaffung irgend einer Welt doch das wäre, was sie ist, d. h. in jeder Beziehung unendlich vollkommen: dann erschuf er die Welt mit vollkommener Freiheit.

[1]) S. Thom. 1. q. 25. a. 2. ad 2. Etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia frustra est quod ordinatur ad finem, quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus.

Denn frei ist derjenige, welcher Herr seiner Thätigkeit ist, d. h. sie vollziehen oder unterlassen kann.

2. Dasselbe lehrt die heilige Schrift an vielen Stellen. „Alles, was er will, macht der Herr im Himmel, auf Erden, im Meere und in allen Tiefen." Ps. 134, 6. Und wenn sie ihm in seiner Wirksamkeit nach Außen überhaupt die vollkommenste Freiheit beilegt, so muß dieselbe auch von der Erschaffung verstanden werden: denn es ist kein Grund, in Bezug auf diese den göttlichen Willen beschränkt zu denken. Daß Gott aber in der Wirksamkeit nach Außen frei sei, wird in der h. Schrift oft wiederholt. „Er wirkt Alles nach dem Rathschlusse seines Willens." 1. Cor. 1, 11. Dasselbe lehren die Väter, wenn sie, wie z. B. der h. Irenäus [1], sagen: „Er hat Alles mit Freiheit gemacht und wie er wollte."

3. Aus der Annahme, Gott habe in Folge innerer Nöthigung die Welt erschaffen, würde sogleich der Schluß sich ergeben, daß sie ewig sei; was sicher der heil. Schrift widerspricht. Denn wenn Gott ohne die Welt nicht sein konnte, so mußte diese ebensowohl von Ewigkeit her ihm in der Wirklichkeit zugegen sein, als der Sohn deßhalb ewig ist, weil er nothwendig vom Vater ausgeht.

4. Das Vaticanische Concil hat sich über diesen in neuerer Zeit mehrfach angefeindeten Glaubenspunct eingehend ausgesprochen. Es lehrt zunächst: „Gott hat nicht um seine Seligkeit zu vermehren, auch nicht um seine Vollkommenheit zu erlangen, sondern um sie kundzugeben, aus vollständig freiem Willen (liberrimo consilio)" die Welt erschaffen. Sodann erklärt es: „Wenn Jemand sagt, Gott habe nicht mit einem von aller Nöthigung freien Willen, sondern ebenso nothwendig erschaffen, als er nothwendig sich selbst liebt, der sei im Banne. [2]

Wenn wir aber sagen, daß es Gott freigestanden habe, die Welt auch nicht zu erschaffen, so geben wir keineswegs zu, es sei in ihm selbst etwas Zufälliges oder etwas, das auch nicht in ihm sein könnte. Der Eine Act, durch welchen Gott sich selbst will oder liebt, ist in sich selbst nicht verschieden von demjenigen, durch welchen er die Welt will; denn in Gott findet sich keine Zusammensetzung. Aber eben weil jener Act ein unendlicher ist, reicht er hin, sowohl Gott als das höchste Gut nothwendig und von Ewigkeit her zu lieben, als auch die Welt frei und in der Zeit hervorzubringen. Und wegen dieser Unendlichkeit wäre der Act, durch welchen Gott die Welt nicht gewollt hätte, in sich nicht verschieden gewesen von demjenigen, durch welchen er sie gewollt hat.

---

[1] Adv. haer. l. 2. c. 30. n. 9. Ipse a semetipso fecit libere et ex sua potestate, et disposuit et perfecit omnia.

[2] Constit. I. cap. 1. et in cap. 1. can. 5.

§. 31*. Zweck des Schöpfers und der Schöpfung.

a. Der letzte Grund, weßhalb Gott die Welt zu erschaffen sich frei entschloß, war das Wohlgefallen an seiner unendlichen Vollkommenheit oder seine innere Verherrlichung.

Der letzte Grund der Willensthätigkeit ist überhaupt jenes Gut, in welchem der Wille ruht und auf welches er alles Uebrige, das er etwa will, bezieht. Dieses Gut wird, wenn es sich um die Erschaffung handelt, Zweck des Schöpfers, d. h. das ihm vorgesteckte Ziel, genannt, während das dem Geschöpfe vorgesteckte Ziel, Zweck der Schöpfung genannt wird. Das Gut, welches der letzte Grund des Willens ist, kann auf zweifache Weise geliebt werden, nämlich mit der Liebe des Verlangens oder aber des Wohlgefallens. Mit der Liebe des Verlangens lieben wir ein Gut, das wir noch nicht besitzen, sondern erst erstreben; während wir mit der Liebe des Wohlgefallens ein Gut lieben, das wir schon besitzen und in dem wir ruhen. Ueberhaupt ist zu bemerken, daß der Wille außer dem Acte des Begehrens, von dem er den Namen Begehrungsvermögen hat, noch andere Acte hat; denn er liebt auch und genießt, was er besitzt. [1]) Es ist klar, daß Gott, der im Besitze seiner absoluten Güte oder Vollkommenheit ist, nicht die Liebe des Verlangens, sondern nur die des Wohlgefallens zum letzten Beweggrund der Erschaffung haben konnte.

Dieses Wohlgefallen Gottes an seiner unendlichen Vollkommenheit wird auch seine innere Verherrlichung (gloria interna) genannt. Verherrlichung ist Anerkennung der einer Person eigenen Vorzüge. Volle, d. h. theoretische und praktische, Anerkennung schließt außer der Kenntniß von den Vorzügen auch den Ausdruck dieser Kenntniß ein, und dieser Ausdruck kann auf mannigfache Weise geschehen, insbesondere durch Acte der Liebe, namentlich des Wohlwollens. Denn da man nur das Gute liebt, so setzt Liebe immer ein Urtheil oder die Ueberzeugung voraus, daß der geliebte Gegenstand Vorzüge besitze. Folglich sind in Gott das Wohlgefallen an seiner unendlichen Vollkommenheit oder Güte und seine innere Verherrlichung dasselbe. [2])

1. Daß Gott sich selbst zum letzten Beweggrunde seiner gesammten Thätigkeit und des Erschaffens insbesondere hat, ergibt sich theils aus der Natur des Willens überhaupt, theils aus der unendlichen Vollkommenheit Gottes. Wer immer etwas will, hat einen Grund, weßhalb er es will; denn hätte er keinen Grund zu wollen, so würde er nicht wollen. Folglich hatte auch Gott einen Grund, weßhalb er die Welt wollte oder zum Erschaffen sich frei entschloß. Dieser Grund mußte irgend ein Gut sein; denn der Wille wird ja von nichts angeregt als von dem, was gut ist. Nun fragt sich, wo jenes Gut, das ihn zum Wollen anregte, zu suchen sei: in Gott oder außer Gott? Ein Gut außer Gott konnte es nicht sein; denn würde der göttliche Wille durch

---

[1]) S. Thom. 1. q. 19. a. 1. ad 2. Voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quae licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quae non habet, sed etiam ut amet quod habet et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae semper habet bonum quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam.

[2]) S. Lessius de perfection. divin. l. 14. c. 1. n. 7.

irgend ein von Gott verschiedenes Gut als den letzten Grund der Thätigkeit angeregt, so wäre er von ihm abhängig, was unmöglich ist. Also konnte nur ein in Gott umschlossenes Gut, nur die unendliche Vollkommenheit Gottes selbst der letzte Beweggrund des Erschaffens sein. [1])

2. Dasselbe ergibt sich aus der göttlichen Vollkommenheit als dem ersten und eigentlichen Gegenstande der göttlichen Liebe. Was der letzte Grund alles göttlichen Wollens ist, muß auch der Grund sein, weßhalb Gott die Welt gewollt und hervorgebracht hat. Der letzte Grund alles göttlichen Wollens und das, worauf alles Gewollte bezogen und dem es untergeordnet ist, kann nur die göttliche Wesenheit oder Vollkommenheit oder (absolute) Güte sein; folglich ist sie auch der letzte Grund, weßhalb Gott die Welt gewollt hat. Daß nur die göttliche Wesenheit oder Güte der letzte Grund des göttlichen Wollens sein kann, ist schon aus dem Gesagten klar: Gott nämlich kann nicht abhängig werden von irgend etwas Endlichem. Wir können einen sittlichen Grund hinzufügen. Was für den Menschen der letzte Grund des Handelns sein muß, damit die Handlung den höchsten Grad der Vollkommenheit besitze, das muß auch für Gott der letzte Grund der Thätigkeit sein; denn die Grundsätze der Sittlichkeit werden ja aus Gottes Natur und Heiligkeit abgeleitet; und folglich können wir aus dem, was die Heiligkeit oder Vollkommenheit im Menschen verlangt, schließen, was sie in Gott verlange. Der Mensch aber, obschon er durch das Streben nach eigener Glückseligkeit nicht sündigt, handelt doch nur dann in jeder Beziehung vollkommen, wenn er Alles auf Gott selbst bezieht, wenn er seine eigene Glückseligkeit und Gottes äußere Verherrlichung Gottes wegen liebt und sucht, d. h. weil Gott in sich selbst unendlich vollkommen und liebenswürdig ist. Also verlangt die Heiligkeit, das auch Gott seiner unendlichen Vollkommenheit wegen Alles, mithin auch die Welt will. [2])

Obschon nun Gott seine unendliche Vollkommenheit und Güte nothwendig liebt, so folgt doch nicht, daß er die Welt, wenn er diese aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit gewollt und erschaffen hat, nothwendig gewollt und erschaffen habe. Der letzte Grund des Wollens oder der Zweck des Handelnden (finis operantis) kann nothwendig sein, ohne daß die Handlung, durch die er jenen Zweck verfolgt, nothwendig ist. Muß ich ein Ziel erreichen, zu welchem zwei verschiedene Wege führen, so bin ich frei, den einen oder den andern zu

[1]) S. Thom. 1. q. 19. a. 1. ad 3. Voluntas, cujus objectum principale est bonum, quod est extra volentem, oportet quod sit mota ab alio; sed objectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est ejus essentia; unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio a se, sed a se tantum, eo modo loloquendi, quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit, quod primum movens movet se ipsum.

[2]) Vergl. Viva, Theses quesnell. damnat. Prop. 44—50. Num. 13.

wählen, obschon ich jeden von beiden, den ich wähle, aus Liebe zu jenem nothwendig zu erreichenden Ziele wähle. Erschaffung und Nichterschaffung der Welt waren für Gott ein gleich gutes Mittel, die Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit zu bethätigen. Entschloß er sich, den Geschöpfen seine Güte durch Erschaffung mitzutheilen, so geschah es aus Liebe zu seiner Güte, die mittheilbar ist. Entschloß er sich, endlichen Wesen seine Güte nicht mitzutheilen, so geschah es aus Liebe zu seiner Vollkommenheit, die sich selbst genügt. [1]) Kann ja doch der Mensch aus Liebe zu einer und derselben Sache entgegengesetzte Handlungen unternehmen. Aus Liebe zur Wissenschaft kann Jemand sich entschließen, dieselbe mitzutheilen und gleichsam zu vervielfältigen; aus Liebe zur Wissenschaft kann er sich auch entschließen, sich von jedem Verkehr abzusperren, um ihrer Ergründung und Pflege einzig obzuliegen. Ebenso kann die Liebe zum Studium mich antreiben, zu Hause zu bleiben und so ihm obzuliegen, oder auch spazieren zu gehen, um so zur Arbeit besser aufgelegt zu werden. [2])

3. Nach dem h. Augustin ist der letzte Grund, weßhalb Gott die Welt schuf, seine Güte. Weil er nämlich diese liebte, wollte er sie mittheilen. [3]) — Das Vaticanische Concil lehrt, Gott habe „durch seine Güte und allmächtige Kraft" (bonitate sua et omnipotenti virtute) die Welt erschaffen. Dadurch bezeichnet das Concil eine zweifache Ursache der Welt, die Endursache (causa finalis), und die wirkende (c. efficiens). Folglich ist nach dem Concil die göttliche Güte der letzte Grund des Erschaffens gewesen. [4])

Dem Gesagten widerspricht nicht, wenn der h. Augustin anderswo lehrt, Gott habe keine Ursache gehabt die Welt zu wollen, oder er habe sie erschaffen, weil er gewollt habe. [5]) Der h. Lehrer deutet in diesen Wendungen ein Drei-

---

[1]) Der h. Thomas stellt sich (Quaest. disput. q. 3. de creation. art. 15) den Einwurf: Omnis volens de necessitate vult suum ultimum finem, sicut homo de necessitate vult esse beatus. Sed ultimus finis divinae voluntatis est suae bonitatis communicatio; propter hoc enim producit creaturas, ut suam bonitatem communicet; ergo Deus hoc de necessitate vult; ergo et ex necessitate producit. Darauf antwortet er: Dicendum, quod communicatio bonitatis non est ultimus finis, sed ipsa divina bonitas (absolute Güte), ex cujus amore est, quod Deus eam communicare vult. Non enim agit propter suam bonitatem quasi appetens, quod non habet, sed quasi volens communicare, quod habet, quia agit non ex appetitu finis, sed ex amore finis. (ad 14.)

[2]) S. Thom. 1. q. 19. a. 3.

[3]) De doctrina christ. c. 32. Quia enim bonus est, sumus, et in quantum sumus, boni sumus. — De civit. l. 6. c. 21. Hanc etiam Plato causam condendi mundum justissimam dicit, ut a bono Deo bona opera fierent.

[4]) Der h. Bonaventura erörtert die Frage, warum der h. Augustin die Erschaffung der Welt der göttlichen Güte besonders zuschreibe, da doch außer der Güte auch die Allmacht und Weisheit mitgewirkt haben. Er antwortet: die Güte als letzter Grund setzt den Willen selbst, dem alle Kräfte und Fähigkeiten dienen, in Bewegung, und folglich wird mit Recht auf sie Alles zurückgeführt. Esse nostrum attribuitur bonitati per modum rationis in causando. Unde prima consequentia includit hanc, scilicet: Quia bonus est Deus, vult se diffundere; et quia vult se diffundere, vult creaturam producere; et quia vult creaturam producere, vult creaturam esse; et ita quia bonus est, sumus. In II. sent. dist. 1. pars 2. dub. 2.

[5]) Qui quaerit, quare voluerit Deus mundum facere, causam quaerit voluntatis Dei. Sed omnis causa efficiens est; omne autem efficiens majus est, quam id, quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quaerenda est. De divers. quaest. q. 28. — Qui dicit: Quare fecit Deus coelum

fachen an: 1. der göttliche Wille schreite nicht, wie der unsrige, vom bloßen Vermögen zur Thätigkeit über, sondern sei immer in Thätigkeit; 2. der göttliche Wille könne durchaus nicht durch etwas außer ihm Liegendes angeregt werden; ein von Gott verschiedener Grund des Wollens wäre Ursache im eigentlichen Sinne zu nennen, und ein solcher ist ohne Zweifel auszuschließen; 3. Gott habe die Welt mit aller Freiheit erschaffen.

b. Durch das Wohlgefallen an seiner unendlichen Vollkommenheit als den letzten Grund zum Erschaffen bewogen, beabsichtigte Gott den zu erschaffenden Wesen, besonders den mit Vernunft begabten, Gutes zu erweisen.

Der weise Gott verfolgt in der Schöpfung die mannigfachsten Zwecke, obschon diese nicht der Grund waren, weßhalb er die Schöpfung selbst wollte. Etwas Anderes ist wollen, daß etwas auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sei, und etwas Anderes, durch etwas zum Wollen selbst angetrieben werden. [1] Man kann der Erhaltung der Gesundheit wegen spazieren gehen, den zur Erhaltung der Gesundheit unternommenen Spaziergang aber auf fernere Zwecke beziehen. Durch seine Güte oder Vollkommenheit allein wurde Gott zum Erschaffen vermocht; aber nichts desto weniger verfolgte er in den erschaffenen Werken selbst verschiedene Zwecke.

I. Zunächst wollte er den zu erschaffenden Wesen überhaupt Gutes erweisen. 1. Da in Gott Wille und That ohne Zweifel in Einklang stehen, so müssen wir annehmen, Gott habe wirklich gewollt, was er gewirkt hat. Er hat aber den Geschöpfen zunächst seine Güte mitgetheilt oder Wohlthaten erwiesen; denn das Dasein selbst und alles mit ihm Verbundene ist sicher eine Wohlthat. Folglich wurde die Mittheilung dieser Wohlthaten bei der Erschaffung bezweckt. — 2. Ja Gott konnte unter der Voraussetzung, daß er erschaffen wollte, nur Gutes erschaffen wollen. Weil er selbst wesentlich gut ist, jede Wirkung aber mit ihrer Ursache einige Aehnlichkeit hat, so mußte auch das Geschöpf, insofern es aus der Hand des Schöpfers hervorging, gut sein. — 3. Zudem wissen wir, daß Gott, eben weil er die Fülle alles Guten ist, zur Mittheilung geneigt ist; denn je vollkommner ein Wesen ist, desto größer ist seine Neigung, von seinem Ueberflüsse mitzutheilen. Die Sonne breitet, eben weil sie selbst ein Lichtmeer ist, nach allen Seiten ihre Lichtstrahlen aus und beleuchtet die Erde, den Mond und die übrigen Planeten. Nothwendig geschieht eine solche Mittheilung in der Gottheit selbst, durch die ewige Zeugung des Sohnes; frei geschieht sie nach Außen, durch Erschaffung der Welt. [2] Ob-

et terram? respondendum ei est: Quia voluit .... Qui dicit: Quare voluit facere coelum et terram? majus aliquid quaerit, quam est voluntas Dei; nihil autem majus inveniri potest. Compescat ergo se humana temeritas, et id, quod non est, non quaerat. De gen. cont. Manich. l. 1. c. 4.

[1] Velle finem non est ei (Deo) causa volendi ea, quae sunt ad finem; sed tamen vult ea, quae sunt ad finem, ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc; sed non propter hoc vult hoc. S. Thom. 1. q. 19. a. 5.

[2] Vgl. Lessius de perf. div. l. 14. c. 1.

wohl nun der eigentliche Beweggrund, weßhalb Gott die Welt erschuf, nicht die Güte gegen die Geschöpfe war, so war doch die Erschaffung ein Act dieser Güte, weil Gott dieselbe durch die Erschaffung ausübte oder kundgab. In diesem Sinne lehrt der Römische Katechismus [1]): „Gott sei durch keine andere Ursache, als um den Dingen, die von ihm erschaffen würden, seine Güte mitzutheilen, zum Schöpfungswerke angetrieben worden."

II. Insbesondere bezweckte Gott den vernünftigen Wesen Gutes zu erweisen. 1. Wenn wir daraus, daß Gott im Allgemeinen den Geschöpfen Gutes erwiesen hat, richtig schlossen, daß er im Allgemeinen Gutes zu erweisen beabsichtigt habe, so schließen wir daraus, daß er den vernünftigen Wesen insbesondere und vorzugsweise Gutes erwiesen hat, ebenso richtig, daß er ihnen insbesondere und vorzugsweise Gutes zu erweisen beabsichtigt habe. Denn auch hier gilt der Grundsatz: was Gott thut, das hat er thun wollen. Die vernünftigen Wesen sind, eben weil sie vernünftig sind, einer höhern Wohlthat theilhaft geworden; also hatte Gott auch beabsichtigt, ihnen eine höhere Wohlthat zu verleihen. — 2. Bei den vernünftigen Wesen, insbesondere beim Menschen, haben wir noch einen besondern Grund, von beabsichtigten Wohlthaten zu sprechen. Für ihn wurde nicht bloß, wie für die Pflanze und das Thier, jenes Gute beabsichtigt, das im gegenwärtigen Zustande erreichbar ist. Es wurde ihm die Befähigung zu einer endlosen Fortdauer gegeben und ihm durch das Naturgesetz und die Offenbarung die Art und Weise gezeigt, wie er jene Fortdauer zu einer höchst glücklichen machen könnte: kurz für den Menschen wurde außer dem irdischen Dasein eine endlose Glückseligkeit beabsichtigt. S. die Einleit. §. 2.

c. Die Körper- und Thierwelt ist zum Nutzen des Menschen erschaffen worden.

In der Einleitung (§. 4. a.) zeigten wir, daß die Körperwelt zu den Mitteln gehört, durch welche der Mensch im Streben nach seinem letzten Ziele gefördert werden soll; hier handeln wir von der Körperwelt, insofern sie zum Nutzen

[1]) Idque (mundum creare) nulla vi aut necessitate coactus, sed sua sponte et voluntate instituit. Neque vero ulla alia fuit causa, quae illum ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur; nam Dei natura, ipsa per se beatissima, nullius rei indigens est. P. I. c. 2. q. 15. Es wird hier also gelehrt: 1. Gott schuf die Welt aus freier Wahl (sponte et voluntate); 2. zum Erschaffen einmal aus freier Wahl entschlossen, wollte er den Dingen, die er zu erschaffen bestimmt hatte, seine Güte mittheilen, und insofern schuf er aus Güte; 3. für sich selbst suchte er nichts, um dadurch Genuß oder Beseligung zu erlangen, und folglich war, was eigentlich hervorzuheben beabsichtigt wurde, seine Güte eine uneigennützige. — Die göttliche Güte nämlich soll an den Geschöpfen kundgegeben werden, und diese Kundgebung ist nicht zunächst Zweck des Schöpfers, sondern sie ist der an den Geschöpfen verfolgte Zweck (finis operis). Nicht Gott, sondern das Geschöpf wird dieser Kundgebung als seinem Zwecke untergeordnet. Gregor. de Valentia. P. I. disput. 3. q. 1.

des Menschen überhaupt bestimmt ist. In der Einleitung betrachteten wir als Mittel zum letzten Ziele Alles, woraus dem Menschen irgend ein Nutzen im Streben nach dem Ziele erwachsen kann, auch wenn es höher stand als der Mensch; hier betrachten wir nur jene Wesen, die außer der Bestimmung, ein Mittel zu sein, keine andere Bestimmung haben. Von den Engeln kann man, wenn es sich um das letzte Ziel handelt, in Wahrheit sagen, sie seien des Menschen wegen da; denn sie sollen ihm in der Erreichung des Zieles behülflich sein. Außer dieser Bestimmung aber haben sie eine eigene, die sie erfüllen würden, auch wenn der Mensch nicht erschaffen wäre. Das Gegentheil findet bei der Körperwelt statt: sie ist nur Mittel und bezweckt nur den Nutzen des Menschen. [1]

1. Dem Menschen wurde von Gott die Herrschaft über die unvernünftigen Geschöpfe gegeben mit der Weisung, sie zu seinem Nutzen zu verwenden. Gen. 1, 28. 29. Dadurch wird offenbar angedeutet, daß sie von Gott zum Nutzen des Menschen bestimmt sind, entweder unmittelbar oder mittelbar; denn es ist keineswegs nothwendig, daß jedes Wesen unmittelbar dem Menschen Nutzen gewähre. Auch ist keineswegs nothwendig, daß der Nutzen stets ein zugleich auf den Leib bezüglicher sei. Den größten Nutzen gewährten Himmel und Firmament, auch wenn sie bloß „die Herrlichkeit Gottes" erzählten (Ps. 18, 2), und „den unsichtbaren Gott" uns kundgäben. Röm. 1, 20. Selbst jene Himmelskörper, die von der Erde so weit entfernt sind, daß sie uns nie zu Gesicht kommen, sondern nur durch Schlüsse als existirend erkannt werden, verkünden dem Menschen die Herrlichkeit Gottes, weil sie einigermaßen seine Unermeßlichkeit veranschaulichen. Und wenn die Ameise keine andere nächste Bestimmung hätte, als dem Menschen als Mahnung zu unverdrossener Thätigkeit dienen zu können (Sprichw. 6, 6), so hätte sie eine Beziehung voll Nutzen zum Menschen. [2]

Unzutreffend ist der Einwurf, es scheine der Weisheit Gottes nicht entsprechend, so mannigfaltige Wesen und besonders so große Himmelskörper zum Nutzen der Menschen bestimmt zu haben; ist doch der Mensch ein winziges Pünktlein im weiten Weltall. — Freilich ist der Mensch nur ein winziger Punkt, wenn es sich um Ausdehnung und materielle Größe handelt. Aber nicht Ausdehnung und materielle Größe bestimmen den Werth der Dinge. Wer wollte behaupten, die vernünftige Seele sei geringer als ein Felsblock? Alle körperlichen vernunftlosen Wesen zusammen stehen tief unter dem Menschen, eben weil der Mensch wegen seiner vernünftigen Seele einer höhern Ordnung der Dinge angehört.

2. Ueber die Bestimmung eines jeden Wesens entscheidet ein zwei-

---

[1]) Vergl. Lessius de perfect. divin. l. 14. c. 4.

[2]) Auf den Einwurf: Multa sunt, ex quibus nullum juvamentum habet homo), antwortet der h. Thomas: In utilitatem cedunt ea, quae in usum operationis ejus non veniunt, dum de eis aliquam cognitionem habet vel in universali vel in particulari. Unmittelbar vorher hatte er gesagt, auch physisch schädliche und geringfügige Dinge gewährten dem Menschen Nutzen, indem er auch in ihnen die Herrlichkeit und die Weisheit Gottes bewundert. In II. sent. dist. 1. q. 2. a. 3. ad 4.

facher Grund: seine Befähigung und seine Stellung auf der Stufenleiter der Wesen. Was den ersten Grund betrifft, so kann man sagen, daß die Wesen einander den Nutzen gewähren sollen, den zu gewähren sie befähigt sind; denn die Befähigungen und Kräfte sind nicht nutzlos verliehen. Aber die Stellung auf der Stufenleiter entscheidet, ob es nur diese Bestimmung habe oder außer ihr noch eine andere, höhere. Hat ein Wesen außer der Befähigung zu nützen noch eine andere, und vollends, steht es seiner Natur nach höher als ein anderes, dem es Nutzen gewährt, so kann es nicht die einzige Bestimmung haben, dem niedriger stehenden Wesen zu dienen. Denn auch jene andere Befähigung kann nicht nutzlos sein, und das Höhere kann dem Niedrigen nicht untergeordnet werden. Es muß daher eine höhere, seiner Natur entsprechende Bestimmung haben. Die Engel sind befähigt und bestimmt, dem Menschen in Erreichung seines Zieles behülflich zu sein. Da sie aber außer jener Befähigung noch eine andere haben, ja höher stehen als der Mensch, so kann jenes nicht ihre einzige und eigentliche Bestimmung sein. Das Gegentheil gilt von der Körperwelt: sie steht tiefer als der Mensch und hat außer der Bestimmung, dem Menschen zu dienen, keine höhere, weil sie außer dieser Befähigung keine höhere Befähigung hat. [1])

3. Die Bestimmung eines Wesens besteht in jener Vollkommenheit, die es naturgemäß erreichen kann. Aus diesem Grundsatze folgerten wir in der Einleitung, daß die Bestimmung des Menschen die Glückseligkeit im Besitze Gottes sei. (§. 2. a.) Die Körperwelt kann naturgemäß eine zweifache Vollkommenheit erreichen. Zuerst kann jedes Wesen, besonders wenn es der organischen Ordnung angehört, jene Vollkommenheit erreichen, die in der entsprechenden Entwicklung aller seiner Theile besteht; unter diesem Gesichtspuncte ist eine vollständig entwickelte Pflanze vollkommen zu nennen. Eine zweite Art von Vollkommenheit besteht darin, daß ein Wesen der niedrigern Ordnung in eine höhere Ordnung, besonders die der vernünftigen Wesen, erhoben wird, soweit eine solche Erhebung möglich ist. Diese Erhebung nun geschieht eben dadurch, daß die Körperwelt in den Dienst des Menschen gezogen und zu geistigen Zwecken verwendet wird. Es muß also die Körperwelt, wenn sie die Vollkommenheit, zu der sie befähigt ist, erreichen soll, die Bestimmung haben, dem Menschen als Werkzeug zu dienen. [2])

4. Da das sichtbare Weltall ein Ganzes ist, das aus verschiedenen Creaturen in ähnlicher Weise zusammengesetzt ist, wie der Mensch aus Leib und Seele und den einzelnen Theilen des Körpers besteht,

[1]) S. Thom. in II. Sent. dist. 1. q. 2. a. 3.
[2]) S. Thom. Compend. Theol. cap. 148.

so muß im Weltall stattfinden, was die Natur eines Ganzen überhaupt erheischt. In einem Ganzen aber haben die einzelnen Theile eine zweifache Bestimmung. Zunächst ist jeder einzelne Theil für eine ihm eigene Thätigkeit bestimmt, wie im menschlichen Körper das Auge die Bestimmung zu sehen, das Ohr die Bestimmung zu hören hat. Sodann hat jeder weniger edle Theil und jede weniger edle Verrichtung die Bestimmung, den edlern Theilen oder Verrichtungen zu dienen. Im Menschen dienen die Organe und Verrichtungen des vegetativen Lebens den Organen und Verrichtungen des sensitiven Lebens, und das sensitive Leben dem intellectiven. Eine ähnliche Unterordnung muß also auch im Weltall stattfinden; denn obschon dieses nicht ein organisches Ganzes ist, wie der menschliche Leib, so ist es doch ein Ganzes. [1])

Wir sagten, die Körperwelt sei zum Nutzen der Menschen erschaffen worden, nicht der rein geistigen Wesen, der Engel. Und in der That sind die entwickelten Gründe nicht vollständig anwendbar auf die rein geistigen Wesen, die zwar zum Weltall, nicht aber zum sinnenfälligen Theile desselben gehören. Es erkennt zwar auch der Engel aus der sichtbaren Schöpfung Gott seinen Schöpfer; aber weit unvollkommner als er ihn aus dem Einblicke in sich selbst erkennt. Dagegen erkennt der Mensch Gott und die göttlichen Vollkommenheiten aus dem Einblicke in seine Seele nur unvollkommen, weil er sie selbst nur unvollkommen erkennt. Der dem Engel eigene Erkenntnißgegenstand ist die geistige Substanz, der dem Menschen eigene das Sinnenfällige. Deßhalb sagen wir richtig, die sinnenfällige Welt sei erschaffen, damit der Mensch, und nur er, aus ihr Gott erkenne. [2])

5. Betrachten wir den Menschen insbesondere, so ergibt sich leicht, daß er, auch abgesehen von dem besonders kundgegebenen göttlichen Willen, in Folge der Erschaffung bestimmt ist, Herrscher der Erde zu sein, daß folglich die Erde bestimmt ist, ihm unterworfen zu sein. Vollendete Herrschaft schließt ein dreifaches ein: physische Befähigung, moralische Vollmacht oder Berechtigung, Ausübung des Rechts. Nun ist a. der Mensch, weil mit Vernunft und Freiheit begabt, befähigt, die niedere Natur, auch die Thierwelt zu beherrschen, d. h. zu bestimmten Zwecken und daher zu seinem Nutzen zu verwenden, die Thiere aber, weil nicht begabt mit Vernunft und Freiheit, entbehren diese Befähigung: sie können sich verschiedene Dinge aneignen, aber ohne förmliche Erfassung der Zwecke. b. Zur physischen Befähigung tritt im Menschen die moralische Vollmacht oder die Berechtigung deßhalb hinzu, weil er von seiner physischen Befähigung der Thierwelt gegenüber Gebrauch machen kann, ohne die Rechte derselben zu verletzen. Da nämlich das Thier unfähig ist, Rechte zu besitzen, so ist klar, daß

[1]) S. Thom. 1. q. 65. a. 2. — [2]) Vergl. Lessius de perfect. div. l. 14. c. 5. n. 74.

von der Verletzung seiner Rechte die Rede nicht sein kann. [1]) Das Thier ist unfähig Rechte zu besitzen, weil Recht die gesetzliche Gewalt oder die Vollmacht ist über einen Gegenstand zu verfügen; verfügen kann nur der, welcher Zwecke erfaßt und zu ihrer Erreichung nach Belieben die Mittel wählen und anordnen kann; das Eine wie das Andere geht dem Thiere ab. c. Was die Ausübung des Rechts oder die wirkliche Herrschaft betrifft, so sehen wir, daß der Mensch in der That die Natur sich unterwirft und zu seinen Zwecken verwendet, obschon diese wirkliche Herrschaft nach dem Sündenfalle mit mehr Schwierigkeiten verbunden ist, als vor demselben.

d. Als letzten Zweck der Schöpfung beabsichtigte Gott seine äußere Verherrlichung durch das den Geschöpfen erwiesene Gute.

Vom letzten Zwecke oder von der Bestimmung des Werkes ist die Rede, nicht vom Zwecke des Werkmeisters oder vom letzten Grunde, weßhalb Gott sich zum Erschaffen entschloß. Hinsichtlich jener Bestimmung des Werkes oder der Welt wird ein Zweifaches gelehrt: daß Gott die Welt zu seiner Verherrlichung erschuf, und daß dieser Zweck der letzte ist, dem das Wohl der Geschöpfe, insbesondere auch das des Menschen, als ein Mittel untergeordnet ist.

I. Zunächst ist klar, daß Gott durch die Schöpfung seine Ehre oder Verherrlichung bezweckte. Denn 1. Gott bezweckte durch die Schöpfung offenbar das, was mit ihr unzertrennlich verbunden ist und von ihm als dem Heiligen verlangt werden muß. Mit der Schöpfung ist unzertrennlich verbunden die Kundgebung der göttlichen Vollkommenheiten, und in dieser Kundgebung besteht die Verherrlichung, insofern sie an und für sich (objectiv) oder in ihrer Grundlage betrachtet wird. Durch Entfaltung von Reichthum und Macht wird ein irdischer König verherrlicht. Sodann muß Gott als der Heilige wollen, daß die vernünftigen Geschöpfe die offenkundig gewordenen göttlichen Eigenschaften anerkennen und preisen. In dieser Anerkennung besteht die Verherrlichung Gottes im engern oder formellen Sinne oder insofern seiner Absicht das Verhalten der vernünftigen Geschöpfe entspricht. Denn Ehre überhaupt besteht in der Anerkennung der einer Person eigenen Vorzüge. Es ist demnach klar, daß Gott seine Verherrlichung bezweckte und bezwecken mußte.

2. Die Offenbarung lehrt, daß das Weltall zur Verherrlichung Gottes erschaffen worden. Denn sie lehrt, daß Gott sich und seine Vollkommenheiten in der Welt kundgegeben und will, daß der Mensch die-

---

[1]) Suarez de op. sex dier. l. 3. c. 16. n. 9. Hoc ergo jus habuit etiam homo ex vi suae creationis, estque illi naturale respectu inferiorum animalium, quia et naturaliter sunt propter hominem, et illis nulla injuria fieri potest in quocunque illorum usu, et ideo, pura hominis inspecta natura, licitum ei est uti his animalibus in quemcunque honestum usum.

selben anerkenne und Gott preise. Von den heidnischen Weisen schreibt der Apostel: „Das Unsichtbare an ihm (Gott) ist seit Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar, nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben. Denn nachdem sie Gott erkannt haben, haben sie ihn nicht als Gott verherrlicht noch ihm gedankt ꝛc." Röm. 1, 20. 21. — Zudem muß von den Werken der natürlichen Ordnung wohl dasselbe gelten, was von der übernatürlichen Ordnung gilt. Durch die Werke der übernatürlichen Ordnung aber, insbesondere durch die Menschwerdung, bezweckte Gott seine Ehre. „Ich habe dich verherrlicht auf Erden; ich habe das Werk vollbracht, das du mir zu verrichten gegeben. Ich habe deinen Namen den Menschen geoffenbart." Joh. 17, 4—6. Vergl. Luc. 2, 14. Is. 43, 6. 7.

3. Nach der Lehre des Concils von Trient ist „Endursache (causa finalis) der Rechtfertigung die Ehre Gottes und Christi, und das ewige Leben." [1]) Hier werden zwei Zwecke hervorgehoben, von denen der eine die Ehre Gottes ist; und das genügt uns hier. Zwar ist hier nur von einem übernatürlichen Werke die Rede; was aber nach der Lehre des Concils von diesem gilt, muß auch von dem der natürlichen Ordnung gelten. Bestimmter spricht sich das Vaticanische Concil aus. Nachdem es gelehrt, daß Gott „zur Kundgebung seiner Vollkommenheit" die Welt erschaffen, verwirft es die entgegengesetzte Lehre mit folgenden Worten: „Wenn Jemand läugnet, die Welt sei zur Ehre Gottes erschaffen worden, der sei im Banne." [2])

II. Die Verherrlichung war der letzte, höhere Zweck, so daß, wenn von der Endabsicht Gottes die Rede ist, das den Geschöpfen erwiesene Gute das Mittel, seine Verherrlichung der Zweck ist. Zwar gereicht die Verherrlichung Gottes den Geschöpfen und insbesondere dem Menschen zum Nutzen; denn je mehr Gott seine Güte am Menschen offenbart, desto größer sind die dem Menschen erwiesenen Wohlthaten; wie auch umgekehrt Gott um so mehr verherrlicht wird, je mehr der Mensch mit Wohlthaten überhäuft wird. Es findet hier eine Wechselwirkung statt. Nichts desto weniger ist einfachhin oder im absoluten Sinne Gottes Ehre Zweck, das den Geschöpfen verliehene Gute Mittel.

1. Gott kann zwischen den verschiedenen Dingen dieser Welt nur jene Ordnung beabsichtigen, die denselben wesentlich ist, keineswegs eine der Natur der Dinge widersprechende. Wesentlich ist, daß das Gut Gottes höher steht als das Gut der Menschen, das auf ihn Bezügliche höher als das dem Menschen Angehörende. Der Heiland selbst

[1]) Sess. VI. cap. 4. — [2]) Constit. I. in cap. 1. can. 5.

deutet dieses an, indem er uns lehrt, zuerst um das Gut Gottes, um die Heiligung oder Verherrlichung seines Namens, um die Ausbreitung seines Reiches und die Erfüllung seines Willens zu beten, dann um unser Gut, um unser tägliches Brod ꝛc. In der That, es wäre eine Umkehrung der rechten Ordnung, wenn das Gut der Geschöpfe als Zweck, die Ehre Gottes als bloßes Mittel zu diesem Zwecke hingestellt, die verliehene Wohlthat als das Wichtigere, ihre Beziehung auf den unendlichen Gott als das weniger Wichtige angesehen würde. Wird doch schon in menschlichen Verhältnissen die Huld und Gewogenheit eines hohen Gebers mehr beachtet als die Gabe.

Es gilt hier also dasselbe, was wir oben von der Beziehung der Körperwelt einerseits, von der Beziehung der Engel zum Menschen andererseits sagten. Obschon die Engel dem Menschen nützlich sind, so sind sie ihm gegenüber doch nicht einfachhin Mittel, weil sie höher stehen als der Mensch; aus dem entgegengesetzten Grunde ist die Körperwelt ein Mittel gegenüber dem Menschen, und die Glückseligkeit der Geschöpfe ein Mittel gegenüber der Verherrlichung Gottes.

2. Die göttliche Handlungsweise ist sicher nicht weniger vollkommen als jene, zu welcher der Apostel die Gläubigen ermahnt; oder vielmehr Gott, das Urbild aller Heiligkeit, handelt, wie nach der Mahnung des Apostels die Gläubigen handeln sollen. Die Gläubigen sollen Alles, folglich auch das Gute, das sie dem Nächsten erweisen, auf die Ehre Gottes als das letzte Ziel hinlenken. „Ihr möget essen oder trinken oder etwas Anderes thun, so thuet Alles zur Ehre Gottes. Gebet nicht Aegerniß." 1. Cor. 10, 31. 32. Der Apostel spricht an dieser Stelle eben von dem, wodurch der Nächste erbauet oder geärgert werden könnte, und will, daß man bei dem Einen wie bei dem Andern die Ehre Gottes als das letzte Ziel im Auge habe. Folglich müssen wir schließen, daß auch Gott als der Schöpfung letzten Zweck seine Verherrlichung im Auge habe. [1])

Auf die Verherrlichung Gottes als letzten Zweck wird auch an andern Stellen hingewiesen. Vom Zwecke der ganzen Schöpfung heißt es: „Alles hat Gott seinetwegen gemacht; auch den Gottlosen zum bösen Tag (des Gerichtes)." Sprichw. 16, 4. Hier wird offenbar die Beziehung auf Gott oder seine Verherrlichung als letzter Zweck des göttlichen Wirkens bezeichnet; denn da es heißt, auch der Gottlose oder Verdammte solle am Tage des Gerichts die Vollkommenheiten Gottes offenbaren und anerkennen, so kann nicht gesagt werden, die Verherrlichung Gottes sei nur das Mittel, die Glückseligkeit des Menschen als letzten Endzweck zu befördern; des Verdammten Seligkeit ist ja fernerhin nicht mehr möglich.

3. Das Vaticanische Concil hebt diese wesentliche Beziehung der den Geschöpfen mitgetheilten Güter auf die Ehre Gottes hervor, indem es lehrt, Gott habe, „um seine Vollkommenheit durch die den

[1]) Lessius de perfect. divin. l. 14. c. 3. n. 56—58.

Geschöpfen verliehenen Güter kundzugeben", die Welt erschaffen. [1]) In demselben Sinne muß das Concil von Trient verstanden werden, das „die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben" die Endursache der Rechtfertigung nennt; denn indem es die Ehre Gottes und Christi an erster Stelle nennt, die menschliche Seligkeit an zweiter, deutet es genugsam an, daß jene Endursache einfachhin Zweck oder der letzte Zweck sei; denn der letzte Zweck oder der Zweck einfachhin wird zuerst ins Auge gefaßt. [2])

Mit Unrecht hat man behauptet, die Güte Gottes gegen die Menschen trete weniger hervor oder erscheine gar in einem weniger günstigen Lichte, wenn angenommen werde, Gott beabsichtige bei Verleihung der Wohlthaten seine eigene Ehre; würde nicht unsere Nächstenliebe verdunkelt, wenn wir bei unsern Hülfeleistungen unsere eigene Ehre suchten? — Freilich würde sie, wenigstens oft, verdunkelt, wenn wir unsere Ehre suchten, nicht aber, wenn wir Gottes Ehre suchen; und folglich wird sie auch nicht verdunkelt, wenn Gott Gottes Ehre sucht, d. h. wenn er als der Heilige handelt, der die rechte Ordnung wollen muß. Gewiß ist ein Mensch kleinlich, wenn er seine eigene Ehre deßhalb sucht, weil er sich an ihr erfreut, und das geschieht nur zu oft; er ist aber nicht kleinlich, wenn er seine Ehre will, weil er sie aus was immer für vernünftigen Gründen wollen muß. Gott will nicht seine Ehre, weil sie ihm Genuß verleihe, er ist ja in sich selbst selig; er will sie, weil sie ihm gebührt.

Mit der Beziehung des dem Menschen verliehenen Guten auf Gott kann selbst eine Liebe des Wohlwollens gegen den Menschen bestehen. Die Liebe des Wohlwollens verlangt freilich, daß wir dem Nächsten Gutes erweisen seinetwegen, nicht unsertwegen. Hier ist aber zu bemerken, daß nicht durch jede Rücksicht auf uns oder Andere die Absicht, dem Nächsten seinetwegen Gutes zu erweisen, aufgehoben wird. Wären wir so gestimmt, daß wir dem Nächsten nur dann Gutes erweisen wollen, wenn es uns Vortheil bringt, dann wäre unsere Liebe nicht die des Wohlwollens; sie wäre vielmehr Liebe aus Eigennutz. Bei Gott kann von einer solchen Stimmung die Rede nicht sein, weil bei ihm von Vortheil keine Rede sein kann. Verbinden wir mit der Absicht, dem Nächsten zu nützen, noch die fernere Absicht Gott zu ehren, so ist unsere Liebe eine wahre Liebe des Wohlwollens und wird durch diese Beziehung auf Gott nur noch veredelt. Das findet auch Anwendung auf Gott. Indem Gott seine Verherrlichung

[1]) Constit. I. cap. 1. Non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur etc. Der h. Bonaventura behandelt diese Frage eingehend. Die Antwort lautet: Dicendum, quod finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitas, quam creaturae utilitas. Sicut enim patet, Universa propter semetipsum operatus est Dominus, sed non propter suam utilitatem vel indigentiam; ergo propter sui gloriam; non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam communicandam, in cujus manifestatione et participatione attenditur summa utilitas creaturae, videlicet ejus glorificatio sive beatificatio. In II. sent. d. 1. part. 2. a. 2. q. 1. Die Erörterung der Frage über die Bestimmung des Weltalls und seiner Theile beschließt der h. Thomas mit den Worten. Ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quandam imitationem divina bonitas repraesentatur ad gloriam Dei. S. 1. q. 65. a. 2.

[2]) Vergl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. I. B. Fünfte Abhandl. 3. Hauptst.

will und bewirkt, will und bewirkt er zugleich der Geschöpfe und insbesondere des Menschen Wohl. Denn was anders ist die Verherrlichung Gottes, als Kundgebung seiner Vollkommenheiten durch Erschaffung, Erhaltung und Regierung der Welt? Alles dieses aber begründet der Geschöpfe und insbesondere des Menschen Wohl. Und wenn Gott will, daß der Mensch ihn erkennen, lieben und ihm dienen, oder ihn verherrlichen soll, dann will er eben das, wodurch der Mensch seine einstige Seligkeit erlangt. Deßhalb legt auch die h. Schrift derselben göttlichen Wirksamkeit bald den einen, bald den andern Zweck, bald beide zusammen bei. Sagte der Erlöser an der oben angeführten Stelle, er habe Gott den Vater auf Erden verherrlicht und dadurch das ihm übertragene Werk vollbracht, so spricht er an einer andern Stelle: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und überflüssig haben." Joh. 10, 10. Wurde aber Gottes Ehre und unser Heil bei der Menschwerdung gleichzeitig bezweckt, so geschah es auch bei der Schöpfung, denn diese sollte durch jene nur erneuert und verklärt werden. „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede (Glückseligkeit) den Menschen auf Erden!" So sangen die Engel bei der Geburt des Erlösers und deuteten dadurch an, daß die Verherrlichung Gottes und die Beglückung der Menschen Zweck des Erscheinens Christi sei. Deßhalb haben wir allen Grund, Gott dafür zu danken, daß er seine Ehre bezweckt oder an uns seine Verherrlichung sucht, wie denn die Kirche „Gott dankt wegen seiner großen Herrlichkeit" (gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam).

Obschon ferner Gott, wenn er uns Gutes erweiset, nothwendig seine Ehre bezweckt, so ist seine Güte doch eine aus freier Wahl uns zugewandte, nicht nur weil er zum Erschaffen durchaus nicht genöthigt war, sondern auch weil er an Andern statt an uns seine Güte offenbaren, nicht uns, sondern Andere ins Dasein rufen konnte.

Weit entfernt endlich, daß der Mensch, wenn er nicht als letzter Zweck Gottes erscheint, erniedrigt würde, wird er erst dadurch, daß er seinem ganzen Wesen nach auf Gott als das allseitige Ziel bezogen wird, recht veredelt und geheiligt.

e. Gott beabsichtigte seine äußere Verherrlichung insbesondere durch das den vernünftigen Geschöpfen erwiesene Gute.

1. Die in der Kundgebung der göttlichen Vollkommenheiten bestehende objective Verherrlichung, die Gott durch Erschaffung der vernünftigen Wesen bezweckte, ist größer als jene, welche die gesammte vernunftlose Körperwelt ihm zu bereiten fähig ist. Denn der Mensch allein, weil mit Vernunft und freiem Willen begabt, ist das Ebenbild Gottes, während die vernunftlosen Geschöpfe nur Spuren der Gottheit sind. Ein Ebenbild Gottes ist der Mensch, weil er unmittelbar zeigt, was Gott ist, nämlich ein geistiges Wesen; Fußstapfen und Spuren Gottes sind die vernunftlosen Geschöpfe, weil sie Gott nicht unmittelbar als ein geistiges Wesen kundgeben, sondern unmittelbar nur als den letzten Urheber, dessen Natur dann durch fernere Schlüsse ermittelt werden muß. [1])

[1]) S. Thom. 1. q. 93. a. 2.

2. In den mit Vernunft begabten Wesen allein bezweckte Gott seine in der Anerkennung, Liebe und dem Lobe der göttlichen Vollkommenheiten bestehende formelle Verherrlichung. Denn nur sie sind fähig, Gottes Vollkommenheiten anzuerkennen. Auf zweifache Weise können die vernunftbegabten Geschöpfe Gott und seine Vollkommenheiten erkennen: nur nothgedrungen und ohne Gott zu lieben und seine Herrlichkeit zu preisen, oder aber frei und mit der Anerkennung die Liebe verbindend. Es ist klar, daß nur in dieser zweiten Weise, Gottes Vollkommenheiten zu erkennen oder anzuerkennen, die formelle Ehre im vollen Sinne besteht. Denn erst dann, wenn der Mensch Gott auch liebt, auf ihn Alles bezieht, in ihm seine Ruhe sucht, spricht er in jeder Weise, durch Wort und That, theoretisch und praktisch, aus, daß Gott nicht nur das unendliche Wesen, sondern auch der höchste Herr und insbesondere das höchste Gut ist. So nothwendig nun Gott verlangt, daß der Mensch ihn verehre, liebe und ihm diene, ebenso nothwendig beabsichtigt er auch von ihm in besonderer Weise verherrlicht zu werden.

Daraus, daß Gott kraft seiner Heiligkeit genöthigt ist, diese volle Verherrlichung zu bezwecken und zu verlangen, folgt nicht, daß er Mittel treffen müsse, sie auch in ihrem ganzen Umfange zu erreichen. Von dieser Verherrlichung gilt, was vom Dienste Gottes oder von der Beobachtung der göttlichen Gebote. Gott ist genöthigt, dieselbe zu verlangen, kann aber die Uebertretung der Gebote zulassen. Der Grund hiervon liegt einerseits in der menschlichen Freiheit, andererseits in Gott selbst, der in keiner Weise genöthigt ist, den Menschen durch seine Gnade so zu beeinflussen, daß er nur den richtigen Gebrauch von seiner Freiheit mache.

3. Gott verlieh den mit Vernunft begabten Wesen die Befähigung, die objective und formelle Verherrlichung Gottes zu fördern und zu vermehren und so theilzunehmen an seiner eigenen auf Begründung und Vermehrung seiner Ehre gerichteten Wirksamkeit. Der Mensch kann zunächst an sich selbst Gottes Ehre fördern und vermehren. Nach dem Gesagten ist die objective Ehre Gottes um so größer, je mehr an den Geschöpfen Gottes Vollkommenheiten, insbesondere seine Güte, kundgegeben werden. Nun kann der Mensch, eben weil er mit Freiheit begabt ist, das Gute an sich fördern oder in der Tugend voranschreiten. Durch Fortschritt in der Tugend wird der Mensch zu einem um so vollkommneren Ebenbilde Gottes, ein um so vollkommnerer Ausdruck der göttlichen Güte und Heiligkeit. Diese Wahrheit wird um so einleuchtender, wenn wir erwägen, daß in der übernatürlichen Ordnung der Mensch durch die heiligmachende Gnade Gottes Ebenbild ist und daß durch Fortschritt in der Tugend die heiligmachende Gnade vermehrt wird. Ebenso kann der Mensch die formelle Ehre Gottes an sich fördern und vermehren. Denn je mehr er Gott liebt und

Alles seinem Dienste weihet, desto mehr spricht er thatsächlich aus, daß Gott unendlich liebenswürdig ist, d. h. desto mehr lobt er Gott; und hierin besteht eben die formelle Ehre Gottes. — Ebenso kann der Mensch in Andern Gottes objective und formelle Ehre fördern und vermehren. Die objective Ehre vermehrt er, indem er in Andern das Gute fördert und so mitwirkt, daß sie Gottes Ebenbilder werden oder daß in ihnen Gottes Ebenbild vervollkommnet wird. Zu gleicher Zeit bewirkt er, daß Gottes formelle Ehre in ihnen gefördert werde. Denn mit der Vermehrung der heiligmachenden Gnade ist die Vermehrung der Liebe zu Gott unzertrennlich verbunden.

Alle Menschen ohne Ausnahme können daher in einem gewissen Grade theilnehmen an jenem Amte, das Gott den Engeln in Bezug auf die Menschen, und an jener Vollmacht, die Christus den Aposteln und einzelnen Classen in Bezug auf die Gesammtheit übertragen hat: durch Beförderung des Seelenheiles die Ehre Gottes zu fördern und zu vermehren, und so „Mitarbeiter Gottes" zu werden. 1. Cor. 3, 9. Sie nehmen daher auch Theil an jenem Vorrechte, das der unter dem Namen Dionysius der Areopagite bekannte Verfasser „das Göttlichste unter allen" nennt. [1]) Wie die vernunftlose Natur dadurch, daß sie der mit Vernunft begabten förderlich ist und in ihren Wirkungskreis gezogen wird, besonders veredelt und gleichsam vernünftig wird, so wird die vernunftbegabte Natur veredelt und gleichsam vergöttlicht, indem sie an der göttlichen Wirkungsweise theilnimmt. „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Matth. 5, 48.

f. Der letzte Grund, weßhalb Gott seine äußere Verherrlichung, das Wohl der Geschöpfe und dessen Beziehung auf seine äußere Verherrlichung wollte, war das Wohlgefallen an seiner unendlichen Vollkommenheit oder die innere Verherrlichung.

Wie oben gezeigt wurde, war für Gott der letzte Grund des Erschaffens (finis operantis) die innere Verherrlichung. Sie war auch der letzte Grund, weßhalb er, zum Erschaffen einmal entschlossen, in der Schöpfung selbst die genannten Zwecke (fines operis) verfolgte.

1. Gott, der unendlich Vollkommene und Heilige, hat bei seiner Thätigkeit nach Außen den vollkommensten Beweggrund; aus diesem Grundsatze schlossen wir, daß er nur durch die Liebe zu seiner Vollkommenheit zum Erschaffen bewogen werden konnte (§. 31*, a). Aber auch die Bestimmung dieses oder jenes durch das Werk zu verfolgenden Zweckes, und die Unterordnung des einen Theils der Schöpfung unter den andern ist eine Thätigkeit nach Außen; folglich gilt von ihr, was vom Erschaffen überhaupt: Gott wurde in der Bestimmung und Unter-

[1]) De coelesti hierarchia c. 3. §. 2. Cujuslibet eorum, qui sacrum ordinem sortiti sunt, in hoc sita perfectio est, ut ad divinam, pro captu quisque suo, promoveatur imitationem, quodque divinius est omnium (*καὶ τὸ δὴ πάντων θειότερον*), ipsius etiam Dei, ut eloquia loquuntur, cooperator existat, divinamque in semetipso demonstret operationem, quoad potest, elucentem.

ordnung der verschiedenen Zwecke von der Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit ebensowohl geleitet, wie im Erschaffen selbst.

2. Aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit wollte Gott insbesondere seine äußere Verherrlichung. Denn wie gezeigt worden, ist Gottes Heiligkeit der Grund, weßhalb er Anerkennung seiner Vollkommenheiten von Seiten der vernünftigen Geschöpfe verlangen muß. Durch die Heiligkeit bestimmt werden heißt: durch das Wohlgefallen an seiner unendlichen Vollkommenheit bestimmt werden; denn Gottes Heiligkeit ist Gottes Vollkommenheit und Gott selbst.

3. Aus Liebe zu seiner unendlichen Vollkommenheit wollte Gott, zum Erschaffen entschlossen, das Wohl der Geschöpfe. Denn, wie gezeigt, Gott verlieh Gutes, weil er selbst gut und zum Gutesspenden von Natur geneigt ist. Folglich war ihm seine eigene Natur und Vollkommenheit Gesetz und Norm im Erschaffen: er wollte das Wohl der Geschöpfe aus Wohlgefallen an seiner eigenen Güte und Vollkommenheit.

4. Aus Liebe zu derselben Vollkommenheit wollte er die Beziehung des Wohles der Geschöpfe auf seine eigene äußere Verherrlichung. Denn er wollte sie, weil er als der Heilige die rechte Ordnung, folglich die Unterordnung des dem Menschen Gehörenden unter das Gott selbst Zustehende wollen mußte. Das heißt wiederum: aus Wohlgefallen an seinen Vollkommenheiten wollte Gott, daß Alles so geordnet sei, wie es ist.

So ist denn wahr: „Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende." Offs. 22, 13. Der Anfang ist Gott, weil er seinetwegen die Welt erschaffen hat; das Ende ist Gott, weil er seinetwegen der Welt und dem Menschen insbesondere die Aufgabe, ihn zu verherrlichen, gestellt. Und diese Aufgabe erfüllt der Mensch in der einen oder der andern Weise. Erreicht er den innern Zweck, die einstige Glückseligkeit, so erfüllt er die ihm gewordene Aufgabe, wie sie dem vorhergehenden Willen Gottes (voluntas antecedens) entspricht: er erkennt und anerkennt freiwillig Gottes Erhabenheit und Güte, die er in Ewigkeit preiset. Verschmähet er den innern Zweck zu erreichen, so erfüllt er die ihm gewordene Aufgabe, wie sie dem nachfolgenden Willen Gottes (v. consequens) entspricht: er erkennt und bekennt nothgedrungen Gottes Erhabenheit und Güte, die er im Leben verschmähete, weßhalb er der strafenden Gerechtigkeit anheimfiel.

§. 32. Erhaltung und Regierung der Welt. Vorsehung.

a. Gott erhält die Welt, indem er ihr Fortbestehen durch seinen (positiven) Willen bewirkt.

Auf zweifache Weise können wir uns die Erhaltung der Welt durch Gott denken: entweder so, daß Gott die erschaffenen Dinge bloß gegen störende Einflüsse schütze, wie der Baumeister das Gebäude schützt (negative Erhaltung); oder aber so, daß Gott das Fortbestehen der

Welt ebenso positiv wolle, wie er ihr Entstehen gewollt hat. Die erste Art der Erhaltung genügt nicht. Gott erhält die erschaffenen Dinge, indem er ihr Fortbestehen durch seinen positiven Willensact bewirkt. Es würde nicht genügen, die Welt erschaffen zu haben; zöge Gott seinen Arm zurück, so würde sie in das Nichts zurücksinken, wie der Stein, wenn er seine Stütze verliert, zur Erde fällt, oder wie der Sonnenstrahl, wenn die Sonne zu sein aufhörte, verschwinden müßte.

1. Eine positive Erhaltung der Dinge wird Gott in der h. Schrift zuerkannt. „Wie könnte Etwas bestehen ohne deinen Willen?" Weisheit 11, 26. Der Wille Gottes ist die ganze Ursache des Daseins der Dinge; hört Gott auf, sie zu wollen, so hören sie auf zu sein, wie der Bach vertrocknet, wenn die Quelle versiegt. Vom Sohne Gottes, „durch den die Welt erschaffen worden", schreibt der Apostel: „Er trägt Alles durch das Wort seiner Kraft." Hebr. 1, 3. In der Erhaltung der Welt äußert sich dem Apostel zufolge die Allmacht des Sohnes nicht weniger als in der Erschaffung; folglich besteht die Welt, wenn sie einmal das Dasein erlangt hat, nicht durch sich selbst, sondern durch die göttliche Allmacht. Ebenso erwähnt der Apostel an einer andern Stelle neben der Erschaffung auch noch der Erhaltung: „Alles ist durch ihn (den Sohn) und in ihm erschaffen, und er ist vor Allem, und Alles besteht durch ihn." Col. 1, 16. 17. Besteht Alles durch den Sohn, so wird es von ihm erhalten. Dieser fortwährende Einfluß Gottes auf das Dasein der Geschöpfe ist jene göttliche Wirksamkeit, von der Christus sagte, daß sie auch am siebenten Tage oder am Sabbat stattgefunden und ohne Unterlaß fortgesetzt werde: „Mein Vater wirket bis jetzt, und ich wirke auch." Joh. 5, 17. Deßhalb wird auch in der heil. Schrift die Thätigkeit der Naturkräfte Gott selbst zugeschrieben. „Er deckt den Himmel mit Wolken, und bereitet Regen der Erde. Er läßt Gras wachsen auf den Bergen, und Kräuter zum Dienste der Menschen." Ps. 146, 8.

2. Auf die angeführten Schriftstellen gestützt, sagt der h. Augustin [1]): „Verschieden von einem Gebäude, das, wenn der Baumeister sich entfernt, stehen bleibt, kann die Welt nicht einen Augenblick fortbestehen, wenn Gott sie nicht erhält." Der Grund hiervon liegt darin, daß das Gebäude nur in seiner Form vom Baumeister, die Welt aber ihrem Wesen nach von Gott abhängt. Hat der Baumeister dem Stoffe einmal eine beliebige Gestaltung gegeben, so kann diese unabhängig vom Baumeister fortbestehen, weil der Stoff, an dem sie haftet, nicht von ihm, sondern von einem Andern, von Gott, das Dasein hat. Dagegen hängt von Gott nicht nur die Gestalt der Dinge ab, sondern

[1]) De gen. ad. litt. l. 4. c. 12.

ihr Wesen selbst. Denn der ganze Grund ihres Daseins ruhet im Willen Gottes. Wie demnach der Sonnenstrahl aufhören müßte, wenn die Sonne als dessen Ursache vernichtet würde, so müssen auch die erschaffenen Dinge aufhören zu sein, wenn ihre Ursache, der göttliche Wille, sie zu wollen aufhört.

3. Könnte das Geschöpf durch sich selbst fortbestehen, so wäre es, nachdem es einmal zum Dasein gelangt ist, gar nicht oder nur in einem höchst geringen Grade abhängig zu nennen. Denn das Haus wird, wenn es einmal vollendet ist, nicht mehr als abhängig vom Baumeister gedacht. Das aber steht mit dem Begriffe, den wir von Gott als der Ursache alles Seins haben, in Widerspruch. Denn wer ist nicht überzeugt, daß das Geschöpf abhängiger von Gott sei, als die Pflanze von der Sonne? Die Pflanze aber bedarf des Einflusses der Sonne nicht nur einen Augenblick, sondern fortwährend. Folglich hängt auch das Geschöpf jeden Augenblick von Gott ab und wird von ihm erhalten. — Deßhalb lehren gewöhnlich auch die Theologen mit dem h. Augustin, die Erhaltung sei eine Fortsetzung jenes Actes, wodurch Gott die Welt in's Dasein rief, folglich eine fortgesetzte Erschaffung, nur mit dem Unterschiede, daß nicht der Fortdauer, sondern nur der Erschaffung auf Seiten des Geschöpfes das Nichts vorausging. [1])

b. Gott regiert die Welt.

Die Regierung der Welt besteht darin, daß Gott die erschaffenen Dinge zu dem ihnen eigenen Ziele hinlenkt. Sie besagt demnach ein Zweifaches: ein ihnen vorgestelltes Ziel, und die Hinlenkung zum Ziele. Diese Regierung der Welt und der einzelnen Wesen wird Vorsehung genannt, auch Fürsorge, weil ja in der Erreichung des Zieles das Wohl der einzelnen Dinge besteht.

1. Auf eine Fürsorge Gottes für die Geschöpfe deutet die Schrift hin, wenn sie an zahllosen Stellen bezeugt, daß Gott Alles, auch das Verborgenste, durchforscht, daß er lohnt und straft, fördert und hindert, die Schicksale ganzer Völker wie Einzelner leitet. „Gott hat den Kleinen wie den Großen gemacht, und sorget auf gleiche Weise für Alle." Weish. 6, 8. Erschuf und erhält Gott Alle, so sorgt er auch dafür, daß Alle den Zweck ihres Daseins zu erreichen befähigt seien. Um uns diese auch auf das Kleinste sich erstreckende Fürsorge zu veranschaulichen, spricht Christus: „Kauft man nicht zwei Sperlinge um einen Pfenning? und doch fällt keiner von ihnen auf die Erde ohne euren Vater. Euch aber sind alle Haare eures Hauptes gezählt." Matth. 10, 29. 30. Wie es für Gott nicht ungeziemend war, die

[1]) S. Aug. de Gen. ad litt. l. 4. c. 12. — S. Thom. 1. q. 104. a. 2. ad 4.

unbedeutendsten Wesen zu erschaffen, so ist es auch nicht ungeziemend, für sie zu sorgen. Noch mehr aber sorgt Gott für die vernünftigen Geschöpfe, weil diese, da in ihnen die göttlichen Vollkommenheiten auf eine auffallendere Weise widerstrahlen, in einem höhern Grade Gegenstand seiner Liebe sind. Oft jedoch entzieht sich die Vorsehung unsern Blicken, oder es scheint, der menschliche Wille vernichte ihre Pläne; aber eben dann pflegt die göttliche Weisheit, welche den menschlichen Willen, ohne dessen Freiheit zu zerstören, mächtig und doch sanft zu lenken versteht, am meisten sich zu bethätigen. „Sie (die Weisheit) wirket von einem Ende zum andern *mächtig* fort, und ordnet Alles *lieblich* an." Weish. 8, 1.

2. Daß eine göttliche Vorsehung sich über alles Erschaffene erstrecke, schließen wir unmittelbar aus dem, was oben über den *Zweck* der Schöpfung gesagt wurde. Hat Gott dem Weltall seine Verherrlichung als Zweck vorgesteckt, so will er auch, daß er erreicht werde. Dazu aber ist erforderlich, daß eine solche Zusammenstellung und Ordnung der Dinge gewählt werde, wodurch die Erreichung desselben möglich wird. Diese Zusammenstellung und Ordnung der Dinge nun ist nichts anderes als die Hinleitung derselben zum Ziele; sie ist die in der Regierung der Welt sich bethätigende Vorsehung. — Und wirklich überzeugen wir uns leicht, wie Gottes Zweck, seine äußere Verherrlichung, erreicht werde, möge der Mensch ihm dienen und dadurch die Seligkeit erreichen, oder ihm widerstreben und deßhalb verdammt werden. Denn Gott gibt in jedem Falle, möge er belohnen oder strafen, seine Vollkommenheiten kund, und in jedem Falle werden sie vom Geschöpfe einmal anerkannt. Hierin aber besteht die Verherrlichung Gottes oder der letzte Zweck des Weltalls. — Uebrigens leitet Gott die Geschöpfe nicht nur zur Erreichung ihrer *äußern* Bestimmung; er will, daß sie auch die *innere*, welche für den Menschen in der Glückseligkeit besteht, erreichen, und auch in dieser Absicht spendet er reichliche Mittel, wie schon die Anstalten, die er getroffen, darthun.

3. Die h. Väter verweisen oft in ihren Abhandlungen über die Vorsehung auf die *Weisheit*, *Macht* und *Güte* Gottes, gleichsam als deren Grundlagen. Gibt es keine Vorsehung, so muß man Gott entweder die Weisheit, oder die Macht, oder die Güte absprechen. Denn nur jener Werkmeister, der entweder die Natur und die Bestimmung seines Werkes nicht kennt, oder der Macht, es ferner noch zu fördern, entbehrt, oder es nicht liebt, wird demselben seine Fürsorge entziehen und es seinem Schicksale überlassen. Gott aber ist unendlich weise, mächtig und gütig; folglich wird er dem Weltall auch die ausgedehnteste Fürsorge zuwenden. — Es besteht demnach eine göttliche Vorsehung, welche die Welt erhält und Alles seinem Ziele zuführt.

c. Die Zulassung der Sünde widerstreitet nicht der göttlichen Vorsehung.

Zulassen ist hier nicht gleichbedeutend mit erlauben. Was wir erlauben, das billigen wir. Es ist klar, daß der heilige Gott die Sünde nicht billigen kann. Einfachhin etwas zulassen heißt nur: etwas nicht hindern, obschon es uns mißfällt und wir es zu hindern vermögen. Geschieht etwas, was uns zwar mißfällt, was aber zu hindern uns die Macht fehlt, so sagt man nicht, daß wir es zulassen. Der Hausherr läßt das Böse, das in seinen Hause geschieht und ihm bekannt ist, zu; das Böse, das im Hause des Nachbarn geschieht, wird nicht von ihm zugelassen, obschon er Kenntniß davon hat, wohl aber von seinem Nachbarn. [1])

1. Gott kann unbeschadet seiner Weisheit, Heiligkeit und Güte das Böse zulassen, weil er den Menschen mit Freiheit begaben konnte, der im Menschen naturgemäß die Möglichkeit des Mißbrauchs zur Seite geht. Freiheit ist die nothwendige Bedingung der Tugend, und nur diese beabsichtigte der Schöpfer, als er die menschliche Seele mit jenem Vorzuge schmückte. Der wirkliche Mißbrauch derselben ist nur des Menschen Werk; denn nicht nothwendig fließt er aus ihr hervor. — Freiheit ist selbst eine nothwendige Bedingung vollkommener Glückseligkeit; denn das Bewußtsein, daß die Seligkeit eine durch freie Wahl errungene ist, erhöhet gar sehr ihren Werth. — Wann erscheint ferner Gottes Größe in einem höheren Glanze, wenn ihr von gebundenen Sclaven, oder wenn ihr von freien Wesen gedient wird? Nein, nicht mit den eisernen Ketten der Nothwendigkeit, sondern mit den goldenen der Freiheit seine Geschöpfe an sich zu fesseln stand dem höchsten Herrn zu.

Soll aber der Mißbrauch der Freiheit dennoch Gott zur Last gelegt werden? Dann ist auch der Lehrer zu verdammen, dessen Zögling die von ihm empfangenen nützlichen Kenntnisse mißbraucht. Aber konnte Gott den Mißbrauch nicht verhindern? Ohne Zweifel kann er durch den allvermögenden Einfluß seiner Gnade den menschlichen Willen, ohne dessen Freiheit zu vernichten, lenken, wie er will; in der That wird unser Wille, so oft wir das Gute wählen und vollbringen, von Gott selbst ohne Verletzung unserer Freiheit in Bewegung gesetzt und gelenkt. Muß Gott aber jeden Mißbrauch der Freiheit verhindern? Dann hinge er ja von der Bosheit des Geschöpfes ab und wäre verbunden, ihm um so mehr Gnaden zu spenden, je verkehrter der Wille desselben wäre. Gewiß ist Gott geneigt, seinem Geschöpfe Gutes zu erweisen; aber seine Güte kann den übrigen Vollkommenheiten, z. B. der Weisheit und Heiligkeit, nicht widerstreiten, und zudem ist sie kein gewaltsamer und blinder Drang, der ohne Aufhören alles Gute dem Geschöpfe zuwenden wollte; denn nur in einem beschränkten Maße ist ein endliches Wesen der göttlichen Wohlthaten fähig.

---

[1]) Lessius, de perf. div. l. 11. c. 6. n. 24.

Gott steht zu dem Menschen nicht in demselben Verhältnisse, in welchem der eine Mensch zum andern, oder der Vorgesetzte zu dem Untergebenen steht, und deßhalb kann ein Mensch verpflichtet sein das Böse zu hindern, das Gott unbeschadet seiner Heiligkeit und Güte zulassen kann. Die Verhinderung der Sünde ist ein Act der Liebe, insofern der Sünder, dem die Sünde schadet, selbst in Betracht kommt. [1]) Da Gott den Menschen nichts schuldet, so übt er, wenn er durch seine Gnade oder durch Fernhaltung der Gelegenheiten die Sünde hindert, einen Act der Freigebigkeit; er gleicht dem Reichen, der den Bewohnern der Gegend Gaben spendet, dem einen mehr, dem andern weniger. Niemand wird dem Reichen aus dieser ungleichen Vertheilung ein Verbrechen machen. Der Mensch dagegen übt durch Hinderung der Sünde des Nächsten nicht einen Act der Freigebigkeit; er vertheilt das Gute, das zu vertheilen Gott ihn verpflichtet hat. Gott nämlich hat Alle ohne Ausnahme verpflichtet, das Böse im Nächsten zu verhindern; die Vorgesetzten hat er mit der Verhütung desselben noch besonders beauftragt. Der Mensch ist daher mit dem im Auftrage des Reichen spendenden Verwalter zu vergleichen, der nicht nach eigenem Gutbefinden, sondern je nach der Vorschrift des Reichen die Gaben spenden muß.

2. Gott kann um so mehr das Böse zulassen, weil er das Böse zum Besten der Menschen, zur Vollstreckung seiner ewigen Rathschlüsse und zu seiner eigenen Verherrlichung zu wenden weiß. — Selbst dem heidnischen Alterthum war die Wahrheit, daß Gott aus dem Bösen Gutes herzuleiten weiß, nicht verborgen geblieben. Die Aegyptier behaupteten, Mercur (das Sinnbild der Weisheit) habe die Macht, dem Typhon (Sinnbild alles Uebels) die Sehnen auszureißen, um daraus seine göttliche Leier zu verfertigen. Wie oft beförderten die Menschen, ohne es zu ahnen, die heiligen Absichten Gottes, während sie ihre ruchlosen Pläne verfolgten! Durch die Bosheit seiner Brüder ward Joseph nach Aegypten verkauft: ohne es zu wollen und zu ahnen, bereiteten sie sowohl ihm selbst die größten Ehren, als auch tausend Andern die ausgezeichnetsten Segnungen, und die Geschichte bestätigt in wunderbarer Weise die Worte Josephs: „Ihr sannet Böses gegen mich, Gott aber wandte es zum Guten." Gen. 50, 20. Oft fallen fremde Völker in Judäa ein und begehen die größten Grausamkeiten; sie sind nur Zuchtruthen in der Hand Gottes, das Israelitische Volk zur Tugend zurückzuführen. Schonungslos werden die Israeliten in fremde Länder weggeschleppt: ihre Berührung mit ungläubigen Völkern führt diese allmählich zur Kenntniß und Verehrung des Einen Gottes. Der von den Juden verübte Gottesmord übertrifft an Bosheit jedes andere Verbrechen: aber an diese gräßliche Unthat war das Heil der Welt, die Erlösung des Menschengeschlechts, geknüpft. Das auserwählte Volk verschließt der Predigt der Apostel das Ohr: diese schütteln den Staub von den Füßen und bringen die frohe Botschaft den für das Heil empfänglicheren Heiden. Man verfolgt in Judäa

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 33. a. 1.

die Christen und nöthigt sie zur Flucht, wie diese sich in verschiedene Länder verbreiten, verbreitet sich auch die Lehre vom Reiche Gottes. So entblättert und zerzauset der Sturm zwar den Baum, trägt aber auch die Samenkörner weit über das Land, und nach einiger Zeit hat sich der Baum zum Walde vervielfältigt. — Was gleicht der Wuth, mit der die Römischen Kaiser, die Vandalen, die Perser, die Japanesen und so viele Andere das Christenthum verfolgten? Ihre blutige Tyrannei hat der Kirche unzählige Märtyrer geschenkt, die nun für die Göttlichkeit der Religion zeugen. Großes Unheil traf die Christenheit, als die Völker des Nordens über den christlichen Süden herfielen und ganze Länder verwüsteten. Aber nach einigen Jahren schon war man versucht zu glauben, diese Barbaren seien nur deßhalb aus dem fernen Norden hergekommen, um auf einmal schaarenweise in den Schafstall Christi einzutreten; so groß und so plötzlich war die Umgestaltung, welche der milde Einfluß des Christenthums in den Söhnen des rauhen Nordens bewirkt hatte. Und müssen wir nicht gestehen, daß die menschliche Bosheit auch in neuerer und neuester Zeit der Kirche zum Besten gereiche? Wie oft hat man sie in eiserne Fesseln schmieden wollen! Aber sieh! während man beschäftigt war, ihr dieselben anzulegen, zersprengte man, ohne es zu wollen, sogar jene, die sie schon trug. Die Feinde Gottes und der Kirche wähnten ihre eigenen Pläne zu verfolgen: aber unvermerkt hatten sie Gottes Absichten erfüllt, und ihre boshaften Anschläge wurden zu Schanden. „Denn es ist keine Weisheit und keine Klugheit und kein Rath gegen den Herrn." Sprichw. 21, 30. [1]) — Wer aber sieht nicht ein, daß so die All*macht* und *Weisheit* Gottes in ganz vorzüglicher Weise verherrlicht

[1]) Durch folgende Gleichnisse können wir mit Graf de *Maistre* einigermaßen veranschaulichen, wie Gott sich des freien, menschlichen Willens zur Erreichung seiner Absichten zu bedienen weiß. „Sie haben ohne Zweifel", schreibt er, „tausend und tausendmal über die Verbindung der Bewegungen nachgedacht. Laufen Sie z. B. von Osten nach Westen, während die Erde sich von Westen nach Osten drehet. Was wollen Sie thun mit Ihrem Laufen? Sie wollen, nehme ich an, in 8 Minuten eine Werste von Osten gen Westen zu Fuß durchlaufen. Sie haben es gethan, Sie haben das Ziel erreicht, Sie sind müde, von Schweiß bedeckt: kurz Sie fühlen alle Symptome der Ermattung. Aber was wollte jene höhere Macht (jenes „erste Bewegende"), welche Sie mit sich fortzieht? Sie wollte, daß Sie, statt von Osten nach Westen vorzuschreiten, mit einer unbegreiflichen Schnelligkeit im Raume zurückgehen sollten, und das ist auch geschehen. Sie hat demnach, so gut wie Sie, gethan, was sie wollte. — Sie spielen auf einem mit vollen Segeln fahrenden Schiffe Federball: ist in der Bewegung, welche Sie und den Federball mit sich fortnimmt, irgend etwas, was Ihre Handlung hindert? Sie werfen den Ball von dem Vordertheile des Schiffes nach dessen Hintertheile mit einer Geschwindigkeit, die der des Schiffes gleich ist (eine Voraussetzung, die ganz streng wahr sein kann): die beiden Spieler thun gewiß ganz das, was sie wollen; aber jene die Bewegung mittheilende Kraft hat auch gethan, was sie wollte. Der eine Spieler glaubte den Ball zu *werfen*; er hielt ihn auf. Der andere ging ihm entgegen, statt ihn, wie er glaubte, zu erwarten und auf dem Schlagnetze aufzufangen." Abendstunden von St. Petersburg, 5. Gespr.

wird? Staunen wir, wenn auf das Machtwort des Schöpfers eine Welt aus dem Nichts hervorgeht, so müssen wir uns um so mehr wundern, wenn Gott den ihm widerstrebenden Willen des Menschen zur Vollstreckung seiner Rathschlüsse zu gebrauchen weiß und die Mißtöne der Welt zur schönsten Harmonie vereint. Und tritt die Langmuth und Güte Gottes nicht gleichsam sichtbar vor unsere Seele, wenn wir wahrnehmen, wie er Jahrtausende hindurch das Böse erträgt und nie aufhört, seinen Feinden Gutes zu erweisen?

Auch hier zeigt sich wieder, daß Gott das Böse zulassen kann, während der Mensch es zu hindern verpflichtet ist. Ueberhaupt kann Jemand das Böse um so eher zulassen, je mehr Gründe er hat, es nicht zu hindern. Einer der Gründe, weßhalb auch wir die Sünde des Nächsten zuweilen zulassen oder von der brüderlichen Zurechtweisung Abstand nehmen können, ist die begründete Furcht, durch die Zurechtweisung möge etwas Gutes verhindert werden. Diese Verhinderung eines von Gott beabsichtigten Guten würde oft eintreten, wenn er gewisse Sünden nicht zuließe. Die Parabel vom Unkraut und Weizen deutet darauf hin. Namentlich würden die Vollkommenheiten Gottes in einem weniger hellen Lichte strahlen, wenn Gottes Sorge nur wäre, das einzelne Böse zu verhindern. Er konnte freilich die Zurückweisung des Messias durch die Juden verhüten, wenn er ihn mit zeitlicher Macht umkleidete, wie die Juden wünschten; dann aber wurde die Weisheit Gottes in der Begründung des Messiasreiches weniger verherrlicht, und die Menschen, die sich ihm anschlossen, wurden zu einer weniger hohen Vollkommenheit angespornt. [1])

Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, daß Gott die Sünde weder an und für sich will, noch in der Absicht zuläßt, damit Gutes daraus entstehe. Ließe er sie zu in der Absicht, damit Gutes aus ihr entstehe, so beabsichtigte und wollte er bis zu einem gewissen Grade die Sünde selbst, nämlich als Mittel zum Zwecke. Ein schlechtes Mittel wollen ist immer schlecht, wenn auch die fernere Absicht gut ist; denn die Sittlichkeit der Handlung wird nicht einzig durch die Absicht, sondern auch durch den Gegenstand und die Umstände bedingt. [1]) Gottes ursprünglicher und vorhergehender oder vorherrschender Wille ist, daß der Mensch seine Freiheit nicht mißbrauche, und daß folglich keine Sünde stattfinde. Wenn aber der Mensch vermöge seiner Freiheit die Gnaden von sich weiset und sündigt, dann ist es Gottes zweite Absicht oder nachfolgender Wille, daß aus dem Bösen Gutes entstehe. Die Ursache, weßhalb er das Böse zuläßt, ist nicht das bezweckte Gute, sondern sie liegt in der Natur des Menschen, dessen Freiheit er nicht stören will. Gott gleicht einem Arzte, dem selbst die Verschlimmerung der Krankheit, die durch den Ungehorsam des Patienten eingetreten war, die Mittel und Wege zu einer leichtern und sicheren Heilung an

---

[1]) Vergl. Lessius, de praedest. et reprob. disputatio, sect. 3. n. 36.
[2]) Lessius, de perf. div. l. 11. c. 6. n. 30.

die Hand gibt. Ja nach der Lehre des h. Augustin [1]) würde der gütige Gott das aus der mißbrauchten Freiheit hervorgehende Böse keineswegs zulassen, wenn er nicht mächtig und gütig genug wäre, um aus dem Bösen das Gute zu ziehen. Das beabsichtigte Gute ist demnach nicht die Ursache, sondern die Bedingung der Zulassung der Sünde.

d. Auch die Menge der Leiden steht mit der göttlichen Vorsehung in Einklang.

Könnten wir auch nicht nachweisen, daß Gott durch Zulassung oder Herbeiführung physischer Leiden weise Zwecke verfolgt, so wäre es doch offenbar, daß dieselben der Güte Gottes nicht widersprechen. Das dem Menschen verliehene Dasein mit der Möglichkeit, sich eine glückselige Ewigkeit zu erwerben, ist die größte Wohlthat, mit welcher die hier zu erduldenden Leiden nicht in Vergleich kommen können. Gott war ja nicht verpflichtet, durch Fernhaltung aller Leiden dem Menschen hienieden seine Güte in einem besonders hohen Grade zu erweisen. Es gilt hier das Wort des h. Augustin: Gottes Güte wäre dankbar anzuerkennen, auch wenn dem Menschengeschlecht jene Leiden, die es durch die Sünde des Stammvaters sich bereitet, von Gott ursprünglich bestimmt worden wären. [2]) Doch davon wird später die Rede sein. Hier genüge es, einige der weisen Absichten Gottes bei Zulassung oder Verhängung physischer Leiden nachzuweisen.

Gott schickt den Sündern Leiden, 1. damit sie Gottes Züchtigung anerkennen, sich bessern und nicht ewig zu Grunde gehen. — Zeitliche Wohlfahrt heftet unser Herz an die Welt: die Widerwärtigkeit aber reißt uns von ihr los. Freilich wissen wir wohl, daß Gesundheit, Freundschaften, Vergnügungen, alle Erdengüter eitel sind; nichtsdestoweniger nehmen diese unser Herz so ein, daß wir nur zu leicht Gottes vergessen. Werden wir aber mit Krankheiten heimgesucht, benehmen sich unsere Freunde treulos, entreißt uns der Tod jene Personen, deren Liebe uns Sinn und Herz gefesselt hielt, verlieren wir durch Unfälle unser Vermögen; dann fühlen wir die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit des Irdischen und die Nothwendigkeit, nach etwas Höherem zu ringen. Eine andauernde Krankheit läßt uns keinen Zweifel, daß die Welt wirklich für uns nichts ist. Unter tausend Gestalten war dem gewaltigen Alexander auf seiner kriegerischen Laufbahn der Tod begegnet: erst als er selbst krank auf's Lager fiel, „merkte er, daß er sterben werde." Mach. 1, 6. Nur durch die züchtigende Hand Gottes, die alle Genüsse mit Wermuth bestreute, ward Augustin den Weltfreuden entrissen; „du, mein Gott", ruft er in seinen Bekenntnis-

[1]) Enchir. c. 11. Neque enim Deus omnipotens, quod etiam infideles fatentur, rerum cui summa potestas, cum summe bonus sit, ullo modo sineret mali aliquid esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bene faceret et de malo.

[2]) Retract. l. 1. c. 9. n. 6.

sen aus, „zürntest mir voll Erbarmen!“ — Wie das Glück uns von Gott entfernt, so führt uns das Unglück zu ihm zurück. Ohne Liebe lebt kein menschliches Herz; werden die Erdengüter, an denen es hing, seiner Liebe entrissen, so wendet es sich gleichsam nothgedrungen zu den überirdischen Gütern. Welch' schwachen Eindruck machen unter dem Rauschen sinnlicher Ergötzungen jene Freuden auf uns, die kein Auge gesehen, von denen kein Ohr gehört, die noch in keines Menschen Herz gestiegen? Es müssen aber nur die Freudentöne der Erde verstummen und Wehklagen an ihre Stelle treten: bald sucht das Herz jene höheren Genüsse, denen es zuvor unzugänglich war. Was kümmert Manchen die Freundschaft Gottes, so lange ihm die Welt lachend entgegentritt? Beginnt aber diese, nachdem sie dir Unschuld und Ruhe geraubt, dich zu fliehen oder gar zu verhöhnen, dann wirst du dich zu jenem Freunde wenden, den du in den Tagen des Glückes mißkanntest. Nur das Unglück konnte dein Herz dem liebenden Vater, der den reumüthigen Sohn freudig aufnimmt, wieder zuführen. Trübsale sind eine bittere Arznei, deren Anwendung aber zur Heilung vieler Kranken nothwendig wird. Deßhalb betet der königliche Sänger: „Erfülle ihr Angesicht mit Schmach, damit sie deinen Namen suchen, o Herr! Wie Feuer, das den Wald verbrennt, wie eine Flamme, die Berge entzündet, also verfolge sie mit deinem Sturme, und schrecke sie mit deinem Zorne.“ Ps. 82. Das im Gewissen brennende Feuer und die auffallenden Strafgerichte Gottes erfüllen den Sünder endlich mit Furcht und regen ihn mächtig an, sich mit Gott wieder auszusöhnen.

Die strafende Hand des gerechten Gottes erkennend, riefen die Brüder Josephs aus: „Wir haben verschuldet, was wir leiden; denn wir haben an unserm Bruder gesündigt!“ Gen. 42, 21. Manasses, im Alter von zwölf Jahren auf den Gipfel des Glückes, den Thron von Juda, erhoben, hatte bald, seines Gottes vergessend, vieler Verbrechen sich schuldig gemacht und auch das Volk zum Götzendienst verleitet. Umsonst ermahnte der Herr ihn und sein Volk zur Buße. Da ließ er die Assyrier in's Land einfallen; sie nahmen Manasses gefangen und führten ihn mit Ketten gefesselt nach Babylon. Durch das Unglück gebeugt geht er in sich, thut Buße und flehet inständig zum Herrn, dem Gott seiner Väter. Dieser erbarmt sich des Gedemüthigten und führt ihn nach Jerusalem zurück, wo er von nun an dem Volke ein Beispiel der Tugend und Frömmigkeit wird, wie er ihm zuvor zum Steine des Anstoßes war. 2. Chron. 33. Der Prophet Jonas hatte sich dem Befehle des Herrn, die Niniviten zur Buße zu ermahnen, nicht fügen wollen und, um ihm gleichsam zu entfliehen, ein nach Tharsis segelndes Schiff bestiegen. Ein gewaltiger Sturm ergriff das Fahrzeug, und Jonas, durch das Loos als die Ur-

sache des göttlichen Zornes bezeichnet, ward von den Schiffern in's Meer geworfen. Wunderbarer Weise im Bauche eines Fisches, der ihn verschlungen hatte, am Leben erhalten, betete er reumüthig zum Herrn, und sein Gebet fand Erhörung. Jon. 2. [1])

Gott schickt 2. den Gerechten Widerwärtigkeiten, damit sie vor Sünden bewahrt, noch mehr geläutert, an Verdiensten reicher werden. — Widerwärtigkeiten bewahren den Gerechten vor Sünden. Glück hätte allmählich das Auge des Geistes geblendet und gleich einem schleichenden Gifte das auch noch so edle Herz verderbt. Denn wo ist der Sterbliche, der andauernden Wohlstand ungefährdet zu ertragen vermöchte? David vermochte es nicht. Fromm und Gott ergeben, so lange er in der Wüste mit Entbehrungen kämpft oder vor den Nachstellungen Sauls sein Leben nur mit Mühe schützt, fällt er in das größte Laster, sobald er sich auf dem Throne von den Freuden des Lebens umgaukelt sieht. Ward nicht das weise Herz Salomons durch die Fülle des Glücks zum unsinnigsten Götzendienst bethört! Leiden hingegen gleichen Dornen, welche die Rose der Tugend vor der entweihenden Hand des Frevlers schützen und ihr die Frische und Unversehrtheit erhalten. Der über Kiesel hingetriebene Bach bewahrt seine Klarheit, während der einer ungestörten Ruhe überlassene Teich sich vor Fäulniß nicht zu schützen vermag.

Widerwärtigkeiten läutern den Gerechten und schmücken seine Seele mit Tugenden. — In Elend und Kummer, wenn alle menschliche

---

[1]) Mit bewunderungswürdiger Ergebenheit beugte sich der Kaiser Mauritius unter den strafenden Arm der Vorsehung. In einer Schlacht gegen den Chan Arabiens waren mehrere Römer in die Gefangenschaft gerathen. Mauritius weigerte sich, ihr Lösegeld zu bezahlen, obschon der Chan anfänglich nur für den Kopf einen Goldpfennig forderte, dann den Preis auf die Hälfte und endlich gar auf ein Sechstel, nämlich vier Heller, herunterseßte. Diese Weigerung brachte den Barbaren so in Wuth, daß er alle Gefangen tödten ließ. Nun ergriff den Kaiser große Reue über seine Härte; er schenkte den Klöstern Geld und Weihrauch, damit sie Gott bitten möchten, ihn lieber in diesem als im andern Leben zu strafen. Schon früher hatte man ihm vorhergesagt, er werde, durch einen seiner Unterthanen verrathen, vom Throne gestoßen und ermordet werden. Phokas, einer der Ersten des Reiches, war das Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit. Durch Verrätherei zur Herrschaft gelangt, ließ er, um seinen Thron zu befestigen, den Kaiser, die Kaiserin und alle ihre Kinder ermorden. Mauritius hatte sich auf diesen Schlag gefaßt gemacht; willig opferte er sein Leben zur Sühne seiner Sünden. Von Gesinnungen der Reue durchdrungen, warf er sich in den Staub, benetzte die Erde mit Strömen von Thränen und wiederholte mit einer von Seufzern unterbrochenen Stimme die Worte des Propheten: „Du bist gerecht, o Herr! und was du auch befiehlst, deine Urtheile sind allzeit billig!“ Er hatte zuerst noch den Schmerz, seine Gemahlin und seine acht Kinder unter seinen Augen hinmorden zu sehen, und da ihm die Amme des Kleinsten ihren eigenen Sohn an die Stelle des Prinzen darbot, um wenigstens ein Kind aus der königlichen Familie zu retten, sagte Mauritius: „Nein, kein Unschuldiger soll für den Sohn eines Strafbaren sterben: denn meine Kinder büßen hier das Verbrechen ihres Vaters; Gott will, daß auch dieser mit ihnen geopfert werde.“ Da nun alle ermordet waren, streckte er selbst sein Haupt hin und empfing den Streich, indem er noch einmal die Worte sprach: „Du bist gerecht, o Herr! und billig sind alle deine Urtheile.“ Fleury, Kirchengesch. J. 602.

Hülfe dahingeschwunden ist, nehmen wir unsere Zuflucht zu Gott, dem Retter in aller Noth. Mit welcher Innigkeit betete nicht David, als er, vor dem Zorne Sauls fliehend, einsam in der Wüste weilte! Nie können wir Gott unsere Liebe besser beweisen, als in Leiden. Wenn wir ihm dienen, so lange er uns zeitliches Glück bescheert, möchte es zuweilen den Anschein haben, als hingen wir ihm nur seiner Wohlthaten wegen an. Bleiben wir ihm aber auch unter Leiden treu, so haben wir mit Job den Beweis geführt, daß wir nicht der Güter, sondern seiner selbst wegen ihn lieben. „Silber und Gold wird durch's Feuer geprüft; die Lieblinge Gottes aber im Ofen der Demüthigung!" Sir. 2, 5. — Leiden erzeugen im Herzen Gesinnungen der Demuth und Liebe gegen den Nächsten. Demüthig wie die Kindlein sollen wir werden, um in das Himmelreich einzugehen; im Kinde wird diese Demuth schon durch das Gefühl der Schwäche erzeugt. Auch in uns wird die mannigfaltige Abhängigkeit vom Nächsten, in welche Unglück und Leiden uns versetzen, Gesinnungen der Demuth und Bescheidenheit hervorrufen. Ein gedrücktes Herz ist ein mitleidvolles Herz, wie ein in Wollüsten schwelgendes voll Härte und Gefühllosigkeit ist. Man möchte glauben, jene Schwelger, die uns im Buche der Weisheit (2.) vorgeführt werden, wollten die ganze Welt ihrer Freuden theilhaftig machen. Aber kaum haben sie gesprochen: „Wir wollen uns mit Rosen bekränzen, eh' sie verwelken; . . . überall wollen wir Zeichen der Freude zurücklassen"; — da fügen sie auch schon bei: „Lasset uns den armen Gerechten unterdrücken und der Wittwe nicht schonen." Sehen wir dagegen nicht, wie schon die ersten Christen, unter denen der Reichen und Angesehenen so wenige waren, von ihrer Armuth die Noth ihrer leidenden Mitbrüder lindern konnten? Und finden wir auch nicht heute noch, daß die Hand der armen Magd oft am leichtesten zur Spendung einer Liebesgabe sich öffnet? Eine in den Annalen zur Verbreitung des Glaubens verbürgte Thatsache ist es, daß wenigstens in manchen Gegenden der Pfenning des armen Arbeiters das Meiste zur Linderung der Noth selbst in fernen Welttheilen beiträgt. Was ist auch natürlicher, als daß der mit fremdem Elende Mitleid habe, der selbst das Drückende der Armuth gefühlt hat!

Widerwärtigkeiten bereichern uns mit Verdiensten. — Die Tugend ist ja um so reiner, je weniger zeitliche Beweggründe uns zur Uebung derselben antreiben; sie ist um so heldenmüthiger, mit je größeren Opfern sie verbunden ist. Der nach dem Ausdrucke des ehrwürdigen Beda aus Rosen und Lilien bestehende Kranz, der die Stirn der Kirche ziert, ward in den Zeiten der Verfolgungen vorzüglich gewunden. Deßhalb sollen wir der Weisung des Apostels gemäß der Widerwärtigkeiten uns sogar freuen: „Haltet es für lauter Freude,

meine Brüder, wenn ihr in mancherlei Versuchungen fallet, und wisset, daß die Prüfung Geduld wirket, die Geduld aber das Werk vollendet." Jac. 1, 3. 4. Verfolgungen bieten uns Gelegenheit, die Geduld zu üben; Geduld führt zur Vollkommenheit, zur Glorie. „Selig seid ihr, spricht Christus, wenn sie euch verfluchen und verfolgen . . . . Freuet euch und frohlocket, denn euer Lohn ist groß im Himmel." Matth. 5, 11. 12.

Was ist endlich trostreicher für die Gerechten, als das Bewußtsein, in diesem Leben die Strafen für die früher begangenen Sünden abtragen zu können! Hier ist das Reich der Barmherzigkeit, dort das Reich der Gerechtigkeit. Mit geringeren Leiden also können wir hier für unsere Sünden genugthun, als jenseits. Zudem haben die hier ertragenen Strafen außer der Kraft der Genugthuung noch eine hohe Verdienstlichkeit für den Himmel, während die im Reinigungsorte erduldeten Leiden diese letztere durchaus entbehren.

e. Selbst die nicht selten wahrnehmbare Begünstigung der Bösen durch Glücksgüter unter gleichzeitiger Bedrängung der Frommen durch Leiden entspricht den weisesten Absichten.

Was uns über Gottes Gerechtigkeit und Weisheit bekannt ist, genügt vollkommen, uns zu überzeugen, daß das zeitliche Glück der Gottlosen mit Gottes Vorsehung wohl vereinbar ist. Allein wir können auch im Lichte der Offenbarung einige der besondern Absichten nachweisen, die Gott bei zeitweiliger Begünstigung einiger Gottlosen durch Glücksgüter verwirklicht; wir sagen: bei zeitweiliger Begünstigung einiger Gottlosen; denn sicher gehören nicht alle Gottlosen zu den Glückskindern.

Gott läßt es den Bösen oft gut ergehen, 1. weil er den Sünder nicht bloß durch Strafen abschrecken, sondern auch durch Wohlthaten an sich ziehen will. So verfuhr er gegen das jüdische Volk, dem er zeitliche Güter in Fülle verlieh, damit es dadurch an seinen Dienst gefesselt würde. Oft ruft er ihm, um Gesinnungen des Dankes und der Reue in ihm zu erwecken, diese Wohlthaten ins Gedächtniß. „Was hätte ich meinem Weinberge noch thun sollen, das ich nicht gethan?" Is. 5, 4.

Gott läßt es den Bösen hienieden oft gut ergehen, weil 2. nicht das gegenwärtige, sondern das zukünftige Leben die eigentliche Zeit der Vergeltung ist. „Sie bringen ihre Tage im Wohlleben zu und fahren zur Hölle in einem Augenblicke." Job 21, 13. Was sind die wenigen in sündhaften Genüssen zugebrachten Tage, wenn sie mit der endlosen Strafe jenseits verglichen werden? Das scheinbare Glück der Gottlosen ist nur zu oft die Ursache ihres ewigen Unglückes. „Das

Glück der Thoren wird sie zu Grunde richten." Sprichw. 1, 32. Der h. Augustin vergleicht die Wohlfahrt der Bösen mit dem Zustande eines Fisches, der, von der Lockspeise verleitet, die Angel, die Ursache seines Verderbens, in sich aufgenommen hat. Von Andern werden glückliche Verbrecher mit Opferthieren verglichen, welche, wohl genährt und mit Blumen bekränzt, unter dem Freudengeschrei der Menge zum Tode geführt werden. Sicher wäre mancher Sünder zu Gott zurückgekehrt, wenn er der unendlichen Wohlthat der Leiden wäre theilhaftig geworden. — Nicht nur das ewige, selbst zeitliches Unglück wird oft durch das scheinbare Glück herbeigeführt. Der gottlose König Achab freute sich, durch die Ränke seiner Gemahlin Jezabel den Naboth aus dem Wege geräumt zu sehen und so den gewünschten Weinberg desselben in Besitz nehmen zu können. Sein vermeintes Glück bereitet ihm Verderben. Denn an dem Orte, wo die Hunde Naboths Blut geleckt hatten, da leckten sie auch, wie der Prophet Elias ihm angekündigt hatte, das seinige; Jezabel wurde zur Strafe für ihr Verbrechen getödtet und von den Hunden gräßlich verzehrt. 3. Kön. 21. Eilig verließ der h. Ambrosius eine Wohnung, deren Besitzer in Ueppigkeit schwelgte, ohne je einen widrigen Zufall erfahren zu haben. „Verlassen wir dieses Haus", rief er, „es wird zusammenstürzen: denn nie ist es von Unglück heimgesucht worden." Kaum hatte er die Schwelle übertreten, als seine Ahnung sich bestätigte. — Sollten übrigens den glücklichen Verbrecher auch weniger harte Glückswechsel treffen, die unvermeidliche Stunde der Trennung wird ihm sicher einen Kelch voll Bitterkeit bereiten.

Gott will 3. das wenige Gute, das die Bösen mögen gewirkt haben, hier auf Erden belohnen, weil sie wegen ihres unbußfertigen Endes der ewigen Belohnung unfähig sind. Der gottlose Achab verdemüthigte sich vor dem Herrn; deßhalb ward die ihm bestimmte Strafe verschoben und er im Glückszustande noch erhalten. „Weil sich Achab demüthigte meinetwillen, will ich das Unglück nicht bringen in seinen Tagen." 3. Kön. 21, 29. Die Weltherrschaft, welche die Römer behaupteten, sieht der h. Augustin [1]) als eine Belohnung ihrer wenn auch bloß natürlichen Tugenden, insbesondere ihrer Mäßigkeit und Gerechtigkeitsliebe an. Salvian [2]) ist der Ansicht, Gott habe den Gothen und Vandalen deßhalb so unermeßliche Reichthümer verliehen, weil sie ihre Siege dankbar als ein Geschenk des Himmels betrachteten. Hat Gott, wie aus der h. Schrift hervorgeht, die Laster der Völker oftmals durch zeitliche Strafen gezüchtigt, so wird er, da er zum Belohnen geneigter ist als zum Bestrafen, auch hier auf Erden schon das Gute einigermaßen vergelten, zumal wenn sich keine Möglichkeit vorfindet, es in

[1]) De civit. l. 5. c. 12. n. 1. — [2]) De gubernatione mundi l. 7. c. 9.

der Ewigkeit zu belohnen. Von solchen Sündern, die ihren Himmel hier auf Erden haben, gelten dann die Worte Christi: „Wehe euch, ihr Reichen, denn ihr habt euren Trost.“ Luc. 6, 24.

4. Nicht selten segnet Gott die Bösen mit zeitlicher Wohlfahrt zur Verherrlichung seiner Güte und selbst zum Nutzen der Tugendhaften. Denn warum könnte er nicht seinen Geschöpfen, mögen sie auch noch so verkehrt sein, zeitliche Güter verleihen, da er doch aus Liebe ihnen das Leben, das größte der irdischen Güter, ja die Gnade selbst schenket? „Er läßt seine Sonne aufgehen über die Guten und die Bösen, und regnen über die Gerechten und Ungerechten.“ Matth. 5, 45. Richtig sagt der h. Anselm, [1]) sich an Gott wendend: „Wenn du die Bösen strafest, so ist es gerecht, weil es ihrer Schuld entspricht: wenn du die Bösen verschonest, so ist es gerecht, weil es deiner Güte angemessen ist.“ Nützt eine solche Kundgebung der göttlichen Güte den Bösen nicht, so wird sie doch die Tugendhaften zur Bewunderung, zu Lob und Dank anregen und folglich diesen nützen. Und ohnehin wird der Tugendeifer dieser Letztern dadurch, daß sie die Erdengüter Gerechten und Ungerechten ohne Unterschied zugeteilt sehen, nur deste reiner werden.

Mögen wir Sünder oder Gerechte sein, wir sollen alle Widerwärtigkeiten bereitwillig von der Hand Gottes annehmen und mit Ergebung ertragen. Was vom weisen und gütigen Gott über uns verhängt wird, kann eigentlich kein Uebel genannt werden; es kann nur Gutes sein, weil es aus einer guten Quelle fließt und zu Gott zurückführt. Ein Uebel wird es uns nur dann, wenn wir gegen die Fügungen Gottes uns auflehnen. In einer langen Abhandlung beweiset der h. Chrysostomus den Satz: „Nur durch sich selbst kann der Mensch unglücklich werden.“ Die Wahrheit dieser Behauptung leuchtet ein; denn nur das, was uns von Gott trennt, ist ein Unglück zu nennen; von Gott aber trennt uns nur unser eigener sündhafter Wille, nicht der Verlust zeitlicher Güter, nicht Krankheit, nicht Verfolgung. Mit gänzlicher Hingabe in den Willen Gottes sollen wir also nach dem Beispiele des frommen Job bei jedem Verluste sprechen: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen. Wie es dem Herrn gefallen hat, also ist es geschehen. Der Name des Herrn sei gebenedeit.“ Job 1, 21.

f. Der Glaube an die Vorsehung ist geeignet, selbst die gesellschaftliche Ordnung zu fördern.

Er befördert 1. Ruhe und Ordnung. — Unzufriedenheit mit drückenden Verhältnissen ruft die meisten Ruhestörungen und Verwirrungen hervor. Die Lehre von der Vorsehung aber überzeugt uns, daß vielen zeitlichen Uebeln nach Gottes weiser Anordnung selbst nicht abgeholfen werden soll. Leiden liegen nun einmal im Plane der Vorsehung; wollen wir ihn ändern? Leiden sind zeitliche Strafen unserer Sünden; wollen wir uns ihnen durchaus entziehen, um in der zukünftigen

[1]) Prosl. c. 10.

Welt ungleich härtere zu bestehen? Leiden sind Quellen unendlicher Verdienste; wollen wir uns derselben berauben? Gott schenkt Bösewichtern zeitlichen Wohlstand; wollen wir es ihm verbieten? Oder können wir sie um ein Glück beneiden, das früher oder später ihren Untergang zur Folge haben wird? Oder verargen wir es Gott, daß er ihre geringen Verdienste einige Jahre mit elenden Erdengütern belohnt, während er seinen treuen Dienern die endlosen Freuden des Himmels aufbewahrt? Fordern uns so manche Beweggründe zur geduldigen Ertragung selbst vermeidlicher Leiden auf, wie könnten wir uns über jene Uebelstände entrüsten, denen, weil sie in der beschränkten Natur selbst begründet sind, nicht abgeholfen werden kann? Immerhin mag man streben, dem Drucke sich zu entziehen und seine zeitliche Lage zu verbessern: nur möge man sich nicht einbilden, daß der Mensch die Glückseligkeit, für die er bestimmt ist, schon hier auf Erden genießen kann. Jene, welche sich gegen den Glauben an die Vorsehung erheben, sind nicht die wahren Volksbeglücker.

2. Dieser Glaube schreckt den Mächtigen vom Mißbrauche seiner Gewalt über Schwächere zurück. — Jeder weiß, daß die göttliche Vorsehung oft in einem Augenblicke das blühendste Glück in das beklagenswertheste Unglück verwandelt; daß die Mittel, welche er vielleicht zur Erreichung böser Absichten gebrauchen möchte, durch die Vorsehung zu Mitteln seines eigenen Verderbens werden können. Wer sollte sich nicht fürchten, Gott den mächtigen Herrscher durch Freveltaten zum Zorne zu reizen! Dort oben wohnt ein Gott, der die Geschicke der Völker wie der Einzelnen in seiner Hand trägt und mit väterlicher Sorgfalt auch über dem geringsten seiner Geschöpfe wacht; wer sollte es wagen, die erkannten Absichten Gottes vereiteln, das Kind seiner Vatersorge zertreten, alle Erdengüter sich selbst zueignen, Tausende und aber Tausende in die drückendste Armuth stürzen zu wollen? So trostreich der Gedanke an die Vorsehung dem Bedrückten ist, ebenso schreckenvoll ist er dem Bedrücker.

3. Derselbe Glaube endlich ermuntert Alle, Hohe und Niedere, Vorgesetzte und Untergebene, als Glieder der Gesellschaft ihre Obliegenheiten zu erfüllen, um so Gottes Segnungen auf die ganze Gesellschaft herabzuziehen. — Die göttliche Vorsehung pflegt Staaten und was immer für Vereinen schon hier auf Erden für das Gute, das sie als solche wirkten, ihren Lohn, für das Böse, das sie verübten, ihre Strafe zu ertheilen. Denn Staaten und gesellschaftliche Verbindungen sind sittliche Personen und haben als solche Pflichten zu erfüllen. Aber nur in dieser Welt bestehen sie als sittliche Personen; denn nach dem Tode beginnt eine neue Verbindung; also sind sie auch nur in dieser Welt der Vergeltung fähig. Deßhalb lesen wir in der h.

Schrift: „Gerechtigkeit erhöht ein Volk; die Sünde aber macht elend die Völker." Sprichw. 14, 34. Für diese Wahrheit, die auch vom h. Augustin und von andern Vätern hervorgehoben wird, liefert die Geschichte zahlreiche Belege. Selbst heidnische Völker bestrebten sich, wenn der Staat von Unglücksfällen heimgesucht wurde, durch Buße und Opfer die Gottheit zu versöhnen. Mit welchem Erfolge ihr Eifer zuweilen gekrönt wurde, lehrt die Geschichte Ninive's. Je inniger nun die Völker vom Glauben an diese waltende Vorsehung durchdrungen sind, desto eifriger werden sie sich bemühen, durch gemeinsame und öffentliche Gottesverehrung, durch Pflege der Gerechtigkeit und Achtung der öffentlichen Sittlichkeit der Segnungen des Himmels sich zu versichern.

Nutzanwendung.

Gott trägt Sorge für den Sperling auf dem Dache; vergäße er des Menschen, des Königs der Erde? Wäre der nicht ein grausamer Herr, ein Unmensch, der für unvernünftige Thiere die größte Sorgfalt hegte, seiner Diener aber vergäße? Gott hat die Haare meines Hauptes gezählt, und keines fällt ohne seinen Willen auf die Erde; wird er nicht auch meine Tage gezählt haben? Kann mir das Leben ohne seinen Willen auch nur um eine Stunde abgekürzt werden? Wenn Gott über jedes Haar meines Hauptes wacht, mit welcher Sorgfalt wird er nicht über die Meinigen wachen! Christus selbst ermahnt uns zu dieser gänzlichen Hingabe an die liebreiche Vorsehung Gottes: „Betrachtet die Vögel des Himmels: sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in die Scheunen, und euer Vater ernährt sie . . . . Suchet also zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit: so wird euch alles Uebrige zugegeben werden." Matth. 6, 26—33. Im festen Vertrauen auf den Schutz des Höchsten schritt der h. Dominicus mit furchtloser Sicherheit oft mitten durch die von den Albigensern ihm drohenden Gefahren, und die Sorge für sich selbst lenkte ihn niemals von seiner Bahn ab. Ja er streckte sich, wenn ihn der Schlaf überwältigte, zunächst der Straße oder auf derselben nieder, und schlief ruhig. In demselben Vertrauen weigerte sich der h. Franz Xaver, ein Gegengift anzunehmen, wodurch ihn die Portugiesen gegen die Nachstellungen der Barbaren sichern wollten. Nach seiner Ankunft in Japan schrieb er: „Wir danken Gott, daß er uns in diese Barbarenländer kommen ließ, wo wir uns selber ganz vergessen müssen; denn da die Feinde der wahren Religion allenthalben die Oberhand haben, auf wen dürften wir außer Gott unsere Hoffnung setzen? In unserm Vaterland, wo der christliche Glaube blühet, werden wir unvermerkt durch Elternliebe und Freundschaftsverhältnisse, durch Bequemlichkeiten des Lebens und die natürlichen Heilmittel, die wir in Krankheiten anwenden, vielfach abgehalten, uns mit festem Vertrauen auf Gott allein zu stützen; allein hier, fern von der Heimath, unter wilden heidnischen Völkern, von aller menschlichen Hülfe abgeschnitten, bleibt uns nichts als Gott allein, und nur das Vertrauen auf ihn kann uns eine Stütze sein." — „Gott will es!" Mit diesen Worten erhob sich vor mehreren Jahrhunderten auf die begeisterte Rede eines frommen Einsiedlers das ganze Abendland, um das Grab Christi aus den Händen der Ungläubigen zu befreien. Gott will es! das sei auch

dein Wahlspruch in allen Vorfällen des Lebens. Gott will es! warum solltest nicht auch du es wollen? Betest du nicht täglich: „Dein Wille geschehe!" Als Carl V. durch die Wuth der Elemente sein Unternehmen gegen Algier vernichtet sah, da sprach er das Eine Wort: „Dein Wille geschehe!" — Vielleicht sagst du: „Gerne würde ich Leiden ertragen, die mir Gott zuschickt; aber die meinen kommen von bösen Menschen." Sollte Jemand ohne Gottes Zulassung dir etwas zu Leide thun können? Wer anders als das jüdische Volk bereitete unserm Heilande den Tod? Und doch sprach er zu Petrus: „Willst du nicht, daß ich den Kelch trinke, den mir mein Vater gereicht hat?" Dem Willen des Vaters schreibt er Alles zu. Vielleicht sagst du ferner: „Warum alles Unangenehme für mich, und alles Angenehme für Andere?" Kennst du denn die Leiden Anderer? Der größte Wohlstand befreit nicht von allem Ungemach. Jede Rose hat ihre Dornen. Dich trifft alles Unheil? Hast du vielleicht nicht mehr verschuldet als Andere? Denke zurück an deine Sünden; was du jetzt nicht verschuldest, hast du damals verschuldet. Bist du aber durchaus unschuldig, so freue dich um so mehr: Kronen, ewige Kronen bereitet dir dein Leiden. Die Weltkinder glauben viel zu thun, wenn sie Gott für zeitliche Wohlfahrt danken: die Heiligen priesen ihn wegen der Trübsale. Als die h. Elisabeth sich aus ihrem Palaste vertrieben und von ihren eigenen Unterthanen mißhandelt sah, da warf sie sich vor dem allerheiligsten Altarssacramente nieder und ließ zur Danksagung für die Wohlthat der Verfolgung ein feierliches Te Deum singen. Viele, die den anscheinend harten Fügungen der Vorsehung sich Anfangs mit Unmuth und Traurigkeit unterwarfen, waren am Ende genöthigt, dieselben als einen rettenden Stern dankbar zu begrüßen. Warum auch sollten wir uns den Anordnungen Gottes nicht vollkommen überlassen? Der Kranke vertraut seine Gesundheit dem Arzte, der Blinde sein Leben einem Kinde an: dem weisen und gütigen Schöpfer sollte man sich nicht anvertrauen dürfen? Himmel und Erde werden eher vergehen, als daß ein Mensch, der auf Gott vertraut, zu Schanden würde. Wohl uns, wenn wir unser Leben nach jenen Regeln einrichten, die in folgendem Gedichte niedergelegt sind, welches der vielfach geprüfte Clemens August, Erzbischof von Köln, in seinen letzten Lebenstagen sich öfters vorlesen ließ.

Stell himmelwärts, stell himmelwärts
Wie eine Sonnenuhr dein Herz;
Denn wo das Herz auf Gott gestellt,
Da geht es mit dem Schlag, da hält
Es jede Prob' in dieser Zeit,
Und hält sie bis in Ewigkeit;
Es geht nicht vor, es geht nicht nach,
Es schlägt nicht stark, es schlägt nicht schwach,
Es bleibt sich gleich, geht wohlgemuth
Bis zu dem letzten Stündlein gut.
Und steht's dann still in seinem Lauf,
Zieht's unser lieber Herrgott auf.

II. Abschnitt. Von den Engeln.

§. 33. Erschaffung, Natur und ursprünglicher Zustand der Engel.

a. Gott schuf auch eine unsichtbare Welt, geistige, persönliche Wesen, die Engel.

Das Wort Engel (angelus) bedeutet einen Boten oder Gesandten und wird deßhalb in der heil. Schrift auch Menschen beigelegt. So heißt es von den Priestern, den Gesandten Gottes an die Menschheit: „Die Lippen des Priesters sollen die Wissenschaft bewahren, und das Gesetz soll man holen aus seinem Munde: denn ein Engel des Herrn der Heerschaaren ist er.“ Mal. 2, 7. Vorzugsweise aber werden in der h. Schrift unter Engeln geistige, unsterbliche, die Menschen an Vorzügen überragende Wesen verstanden, die bestimmt sind, als Gottes Diener seinen Willen zu vollstrecken. „Sind sie (die Engel) nicht alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um derer willen, welche die Seligkeit erwerben sollen?“ Hebr. 1, 14. Passend sagt daher der h. Augustin: [1]) „Werden die Geister gesandt, so sind sie Engel (Boten). Engel ist der Name des Amtes, nicht der Natur. Fragst du nach dem Namen der Natur? Er lautet Geist. Fragst du nach dem des Amtes? Er heißt Engel.“

1. Die h. Schrift und die gesammte Ueberlieferung bezeugen das Dasein geistiger, persönlicher Wesen. So lesen wir, um nur Eine von den vielen Stellen des alten Testaments anzuführen, im Buche Job (4, 17. 18): „Der Mensch, ist er gerecht im Vergleiche mit Gott, oder reiner der Mann als sein Schöpfer? Siehe, die ihm dienen, sind nicht beständig, und in seinen Engeln fand er Bosheit! Wie viel mehr werden die, so in lehmernen Hütten wohnen, deren Grund irden ist, wie von Motten vergehen!“ Hier ist offenbar die Rede von gewissen, sittlicher Güte wie sittlicher Bosheit fähigen und daher persönlichen Wesen, die zwar tiefer stehen als Gott, aber höher als der Mensch, und darum von beiden unterschieden werden. Im neuen Testamente aber finden wir diesen Glauben überall ausgedrückt. Der Engel Gabriel wird von Gott zur Jungfrau Maria gesandt, ihr zu verkünden, daß der heil. Geist sie überschatten und sie einen Sohn gebären werde. Luc. 1, 26. Es treten die Engel zum Heilande und bedienen ihn. Matth. 4, 11. Christus sagt von den Kleinen: „Ihre Engel im Himmel sehen immer das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist.“ Matth. 18, 10. Der heil. Paulus zeigt (Hebr. 1, 2), wie Christus an Hoheit die Engel übertrifft: „Zu welchem der

[1]) In Ps. 103.

Engel sprach Gott je: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget? Es sollen ihn anbeten alle Engel Gottes. Zu welchem Engel hat er je gesagt: Setze dich zu meiner Rechten? Sind sie nicht alle dienende Geister? Nicht Engeln hat Gott die zukünftige Welt unterworfen."

Demnach sind die Engel nicht bloße Sinnbilder der Allmacht, Weisheit, Vorsehung Gottes. Denn sie erscheinen als Gott untergeordnet, an und für sich hinfällig, weniger mächtig als er, was von den unendlichen Vollkommenheiten Gottes keineswegs gesagt werden kann. — Ebensowenig sind die bloße Sinnbilder gewisser Kräfte oder innerer Einsprechungen, wie einige Neuerer zu behaupten sich erkühnt haben. Denn auch in geschichtlichen Werken, wo nicht der mindeste Verdacht irgend einer Dichtung obwalten kann, ist die Rede von Engeln. Auch muß dieses Wort bei den Evangelisten und Aposteln in jenem Sinne genommen werden, in dem es zu ihrer Zeit gebräuchlich war. Nun aber verstand man damals unter Engeln persönliche Wesen, und nicht bloße Naturkräfte oder etwas dergleichen. Denn die herrschende Secte der Pharisäer behauptete gegen die Saducäer das Dasein persönlich wirkender, geistiger Wesen, nicht das Dasein bloßer Naturkräfte. Wie hätte endlich der heil. Paulus den Heiland, um seine Erhabenheit zu veranschaulichen, mit vernunftlosen Naturkräften oder deren Sinnbildern vergleichen können! — Die Engel sind nicht bloße Phantasiegebilde, nicht bloße Erzeugnisse des Volksglaubens. Denn die Redensarten, mit denen Christus und seine Apostel der Engel erwähnen, drücken ihre eigene Ueberzeugung vom Dasein derselben aus. Unmöglich konnten sie dem Volksglauben sich anpassen, ohne sich, wenn er grundlos und thöricht war, einer Irrlehre schuldig zu machen. Warum auch hätte der h. Paulus, indem er den abergläubischen Engeldienst gewisser Secten, die sich mit der Geisterwelt in eine phantastische Verbindung zu setzen wähnten, angreift und verwirft (Col. 2, 18), das Dasein solcher Geister nicht geläugnet, da er doch vom Götzendienste schreibt: „Wir wissen, daß der Götze in der Welt nichts ist und daß kein anderer Gott ist als der Eine!" 1. Cor. 8, 4. Begegneten wir also bei den Hebräern dem Glauben an Engel auch nicht schon vor ihrer Berührung mit den Chaldäern, so würde doch die von Einigen aufgestellte Behauptung, von den Chaldäern sei er auf das jüdische Volk übergegangen, durch die Lehre Jesu und der Apostel völlig vernichtet werden. Denn nimmer hätten die Lehrer der Wahrheit einer abergläubischen Meinung beipflichten können.

2. Den Glauben aller christlichen Jahrhunderte bezeugt auch das vierte Concil vom Lateran, indem es Gott „den Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren, körperlichen und geistigen" Wesen nennt, „der

durch seine allmächtige Kraft die geistige und die körperliche Natur, die Engel nämlich, und die (sichtbare) Welt, wie auch den Menschen erschaffen hat."

3. Wenn auch die Vernunft das Dasein der Engel nicht zu beweisen vermag, so ist diese Lehre dennoch im höchsten Grade ihr angemessen. Gott nämlich bezweckte bei Erschaffung der Welt die Mittheilung seiner Güte, und somit eine gewisse Aehnlichkeit der Schöpfung mit dem Schöpfer; das Weltall aber besäße nur einen höchst geringen Grad dieser Aehnlichkeit, wenn keine rein geistigen Wesen den durchaus geistigen Schöpfer darstellten. Zudem scheint die Harmonie des Weltalls selbst zu verlangen, daß, wie die unterste Stufe nur körperliche Wesen bilden, so auf der höchsten rein geistige Wesen stehen, während der Mensch, aus Geist und Körper oder aus einer geistigen Seele und einem Leibe zusammengesetzt, die Mitte hält. Sehen wir doch stets in der Körperwelt ein durch verschiedene Stufen vermitteltes Fortschreiten vom Niedrigsten zum Höchsten. Deßhalb behauptet der h. Thomas [1]) einfachhin: „Zur Vollkommenheit des Weltalls wird das Dasein einiger (rein) geistiger Wesen erfordert."

Erwähnt Moses nicht ausdrücklich der Erschaffung dieser Geister, so mag dieses seinen Grund darin haben, daß er nur die Schöpfung der sichtbaren Welt zu erzählen bezweckte. Wenn er übrigens Gott den Schöpfer Himmels und der Erde nennt, so bezeichnet er ihn hinlänglich als den Erschaffer alles dessen, was Himmel und Erde einschließen, und deßhalb konnte der h. Augustin und mit ihm der h. Thomas behaupten, unter dem Worte Himmel oder Licht geschehe auch der Engel Erwähnung. Uebrigens spricht ja Moses an mehr als einer Stelle ausdrücklich von den Engeln. Wollte er sie aber, ohne ihre rein geistige und alles Erschaffene überragende Natur näher zu bezeichnen, nur unter dem Bilde körperlicher Gegenstände darstellen, so geschah dieses nach der Meinung des h. Thomas [2]) deßhalb, damit dem noch rohen Volke keine Gelegenheit zu abgöttischer Verehrung so erhabener Wesen geboten würde. Moses hob überdieß besonders jene Glaubenspuncte hervor, die von andern Völkern, mit denen die Israeliten in Verbindung kommen konnten, geläugnet wurden, z. B. die Einheit Gottes, die Erschaffung der Welt aus Nichts; das Dasein höherer Wesen überhaupt aber wurde von andern Völkern nicht bezweifelt.

b. Die Engel sind reine, körperlose Geister.

Sie werden in der h. Schrift einfachhin Geister genannt, und zwar im Gegensatze zum Menschen, der niemals nur als Geist bezeichnet wird. „Sind nicht alle dienende Geister?" Hebr. 1, 14. „Ein Geist aber hat weder Fleisch noch Gebein." Luc. 24, 39. Glaubten auch einige Väter den Engeln, vorzüglich wegen der Gestalt, unter der sie zuweilen erscheinen, einen von dem unsrigen verschiedenen feineren Körper zuschreiben zu müssen, so behaupteten doch das Gegentheil schon

[1]) S. 1. q. 50. a. 1. — [2]) S. 1. q. 61. a. 1.

mehrere der ältesten. [1]) Der oben erwähnte Ausspruch der Kirchenversammlung vom Lateran scheint durchaus keinem Zweifel Raum zu lassen. Zuerst nämlich wird Gott genannt „der Erschaffer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, alles Geistigen und Körperlichen," dann beigefügt, er habe aus Nichts hervorgebracht „die zweifache Schöpfung, die geistige und die körperliche, die Engel nämlich und die Welt, und dann den aus Geist und Körper bestehenden Menschen." Hier bilden die Engel als unsichtbare und geistige Wesen den Gegensatz zuerst zur Körperwelt, sodann zum Menschen, der aus Geist und Körper besteht; folglich bestehen sie nicht aus Geist und Körper.

Unter jenen Söhnen Gottes aber, welche sich (Gen. 6, 1) mit den Töchtern der Menschen verbanden, sind nicht Engel, sondern Menschen, also wohl die frommen Söhne Seths, zu verstehen; denn die Nachkommen derselben heißen einfach Menschen, was auf einen durchaus menschlichen Ursprung hinweiset. Gott führte die Sündfluth herbei, um die Urheber solcher Verbindungen zu strafen: nicht aber die Engel, sondern die Menschen strafte er durch die Sündfluth.

c. Die Engel sind mit den ausgezeichnetsten Fähigkeiten begabte Geister.

1. Ein vorzüglicher Verstand wird in der h. Schrift mit dem Verstande eines Engels verglichen. „Du Herr, mein König, bist weise, wie ein Engel Gottes weise ist, und merkest Alles auf Erden." 2. Kön. 14, 20. Die freien Rathschlüsse Gottes und die Geheimnisse seiner Wesenheit kennen sie jedoch nicht ohne besondere Mittheilung; denn „Keiner erkennt, was Gottes ist, als nur der Geist Gottes." 1. Cor. 2, 11. Selbst die geheimen Gedanken der menschlichen Seele erkennen sie nicht durch eigene Kraft; Gott allein ist der Herzendurchforscher. „Aller Menschen Herz ist böse und unerforschlich: wer durchschaut es? Ich, der Herr, erforsche das Herz und prüfe die Nieren." Jer. 17, 9—10. Ebenso erkennen sie die freie Zukunft nicht, denn diese ist nur Gott aufgedeckt. Marc. 13, 32.

2. Ihre außerordentliche, solchen Verstandesfähigkeiten entsprechende Kraft wird oft in der heil. Schrift hervorgehoben. „Lobet den Herrn, ihr alle seine Engel, die ihr mit gewaltiger Kraft vollziehet seinen Willen." Ps. 102, 20. Deßhalb werden sie Mächte und Heerschaaren des Herrn genannt, und als solche erscheinen sie in der h. Schrift. Ein Engel erschlägt in einer Nacht 185,000 Assyrer im Lager des Königs Sennacherib (Is. 37, 36); ein Engel schützt die drei Knaben im Feuerofen vor der sengenden Gluth (Dan. 3, 49); ein Engel

[1]) Petavius de angelis l. 1. c. 3. — Suarez de angelis l. 1. c. 6.

trägt den Propheten Habakuk an den Haaren seines Hauptes mit Blitzesschnelle von Judäa nach Babylon, damit er den jungen Daniel in der Löwengrube mit Speise erquicke. Dan. 14, 35. — Daß sie auch mit Willensfreiheit und Unsterblichkeit begabt seien, folgt schon aus dem Begriffe der Geistigkeit.

d. Die Gesammtheit der Engel ist in mehrere Ordnungen und Unterordnungen abgetheilt.

Daß die Anzahl der Engel sehr groß sei, bezeugen manche Stellen der h. Schrift: „Der Herr ist von Sinai gekommen . . . und mit ihm Tausende von Heiligen, und in seiner Rechten das feurige Gesetz." Deut. 33, 2. „Der Altbetagte (der ewige Gott) setzte sich (zum Gerichte) . . . Tausendmal tausend dienten ihm, und zehntausendmal hunderttausend standen vor ihm." Dan. 7, 9. 10. So ist auch von „Legionen", von „vielen tausend Engeln" die Rede. Matth. 26, 53. Hebr. 12, 22.

1. Gemäß den Andeutungen der h. Schrift unterscheiden wir eine dreifache, aus je drei Unterabtheilungen oder Chören bestehende Hierarchie oder geistliche Rangordnung der Engel. Diese Rangordnung beruhet zunächst auf der Verschiedenheit und Aehnlichkeit der den einzelnen Engeln verliehenen Gnadengaben und zugewiesenen Verrichtungen, wie auch unter den Dienern der Kirche in Folge der Gnade und Befugniß, die sie für verschiedene Aemter empfangen, eine Rangordnung und ein wechselseitiges Verhältniß begründet wird. [1] Auf eine solche Verschiedenheit unter den Engeln deuten die verschiedenen Namen, mit denen die h. Schrift sie bezeichnet. (Col. 1, 16. Eph. 1, 21. Ezech. 10. Is. 6, 2.) Wir kennen nämlich Engel, Erzengel, Kräfte; und diese drei Classen oder Chöre, welche der h. Gregor der Große als die niedrigste Rangordnung oder Hierarchie angibt, vollführen nach dem h. Thomas [2] unmittelbar die Befehle Gottes rücksichtlich der Geschöpfe, was auch ihr Name anzeigt: ferner Mächte, Herrschaften, Oberherrschaften, also genannt, weil sie über der vorhergehenden Ordnung stehen; endlich eine dritte Rangordnung, bestehend aus der dreifachen Classe oder den drei Chören der Throne, Cherubim und Seraphim; sie haben ihren Namen von ihrer nahen Beziehung zu Gott, dessen Thron sie umgeben, gegen den sie von Liebe glühen und dessen Wesenheit sie schauen. [3] Etwas Aehnliches finden wir in der kirchlichen Hierarchie: die Cardinäle stehen unmittelbar am Throne des h. Vaters, des Papstes; die Bischöfe, welche die zweite Ordnung bilden, lenken zum Wohle der Gemeinden die

[1] Vergl. Suarez de angelis l. 1. c. 13. — [2] S. Thom. 1. q. 62. a. 1.
[3] Nur einige Engel sind uns unter einem eigenen Namen bekannt: Michael (Wer ist wie Gott?), Raphael (Heilkraft, Arznei Gottes), Gabriel (Kraft Gottes)

Thätigkeit der Seelsorger, und diese, als die dritte Abstufung, beschäftigen sich unmittelbar mit den ihnen anvertrauten Gläubigen.

2. Was die Ueberlieferung betrifft, so hat, wie Petavius [1]) hervorhebt, das christliche Alterthum „ohne jeglichen Zweifel anerkannt, daß die Engel in gewisse Rangordnungen geschieden, und die einen den andern übergeordnet seien". Wie er ferner gegen Erasmus, Beza und Calvin bemerkt, haben die griechischen und lateinischen Väter übereinstimmend gelehrt, jene Unterscheidung werde in den angeführten Stellen des h. Paulus angedeutet. Das gilt nicht nur von jenen Vätern, die nach dem Bekanntwerden der Schriften des h. Dionysius des Areopagiten, in denen von der himmlischen Hierarchie gehandelt wird, gelebt haben; es gilt selbst vom h. Ignatius [2]) und vom h. Irenäus. [3])

3. Ohnehin sind wir geneigt, in der unsichtbaren Welt eine Ueberordnung und Unterordnung anzunehmen, die in der sichtbaren Welt besteht und während so sehr zu ihrer Schönheit beiträgt, den Einen Schöpfer um so mehr verherrlicht.

In allen Werken Gottes herrscht neben der Einheit die größte Mannigfaltigkeit; während die Einheit auf den Einen Schöpfer hindeutet, veranschaulicht uns die Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der einzelnen Wesen die unendlichen Vollkommenheiten desselben.

e. Gott verlieh den Engeln außer einer natürlichen Seligkeit die heiligmachende Gnade, welche sie zur übernatürlichen Seligkeit führen sollte.

I. Unter natürlicher Seligkeit verstehen wir jene Vollkommenheit, die ein geistiges Wesen durch seine natürlichen Kräfte erreichen kann. Diese Vollkommenheit ist vorzugsweise dann erreicht, wenn das geistige Wesen den höchsten ihm möglichen Grad der Erkenntniß Gottes erreicht. Wie nun der Mensch hienieden nur allmählich die Kenntniß Gottes in sich entwickelt und vervollkommnet, so besaß der Engel vermöge seiner höhern, rein geistigen Natur den höchsten Grad derselben vom ersten Augenblicke seines Daseins an. Denn sein Erkennen schreitet nicht mühsam und allmählich vom Bekannten zum Unbekannten fort, sondern der erste Gegenstand seiner Erkenntniß ist ihm ein Spiegel, der, wie sich selbst, so das Bild Gottes, als des Urquells der erschaffenen Wesen, seinem Verstande sogleich darbietet. Die Engel besaßen daher in

[1]) De angel. l. 2. c 1. n. 1. et 2. — [2]) Epist. ad. Trallian. n. 5. locos angelorum et coetus constitutionesque principatuum.

[3]) Cont. haer. l. 2. c. 30. n. 6. Dicant nobis (haeretici), quae sit invisibilium natura; enarrent numerum angelorum et ordinem archangelorum; demonstrent thronorum sacramenta, et doceant diversitates dominationum, principatuum et potestatum atque virtutum.

dieser vollkommenen Kenntniß Gottes ihre natürliche Seligkeit, oder doch deren Grundlage vom ersten Augenblicke ihres Daseins an. [1])

Zur natürlichen Glückseligkeit im vollen Sinne würde außerdem die Gewißheit gehören, daß dieser Zustand nicht verloren werden kann. Diese Gewißheit hatten die Engel nicht, wie der Erfolg lehrt. Zur Glückseligkeit im vollen Sinne gehört auch eine der Verstandeserkenntniß entsprechende Liebe Gottes und zwar als des erreichten Zieles. Auch die Liebe Gottes ging den gefallenen Engeln ab, wenigstens seit dem Augenblicke des Falles. Als das schon erreichte Ziel konnten sie ihn nicht lieben, so lange sie noch im Zustande der Prüfung waren. Endlich ist die Seligkeit nur dann eine durchaus vollkommene, wenn sie zugleich eine verdiente, wenn sie ein Lohn ist; auch diese Eigenschaft fehlte dem, was wir die natürliche Glückseligkeit der Engel nannten, und so ergibt sich wieder, daß sie nicht eine in jeder Beziehung vollendete war. Darauf deutet der h. Augustin hin, wenn er den Engeln eine natürliche Seligkeit zuerkennt, zugleich aber bemerkt, daß sie nicht eine volle war. [2])

II. Auch die heiligmachende Gnade wurde den Engeln verliehen.

1. Zunächst ist gewiß, daß wenigstens jene Engel, welche die übernatürliche Seligkeit erlangt haben, in den Besitz der heiligmachenden Gnade gesetzt wurden. Denn nur sie befähigt zur übernatürlichen, in der Anschauung Gottes bestehenden Seligkeit, da diese nur den Kindern Gottes verliehen wird: Kind Gottes wird das Geschöpf durch die heiligmachende, eine höhere Aehnlichkeit mit Gott erzeugende Gnade. Sicher gilt also von diesen, was der h. Augustin lehrt: „Mit gutem Willen, d. h. mit reiner Liebe, durch die sie ihm anhingen, schuf er sie, so daß er, während er ihre Natur bildete, ihnen auch die Gnade verlieh. Wir müssen also zum Lobe des Schöpfers gestehen, daß auch von den heil. Engeln gesagt werden kann, was von heiligen Menschen gilt, die Liebe sei in ihnen ausgegossen durch den h. Geist, der ihnen gegeben worden." [3])

2. Wir haben aber gute Gründe anzunehmen, daß alle Engel ohne Ausnahme, auch die später gefallenen, mit der heiligmachenden Gnade geschmückt waren. a. Die h. Schrift enthält Andeutungen. Christus sagt: „Der Teufel ist in der Wahrheit nicht bestanden." Joh. 8. 44, „Wahrheit" bezeichnet hier die übernatürliche Vereinigung mit Gott, und „bleiben" bezeichnet ein Verharren in dieser Vereinigung, wie aus den an die Jünger gerichteten Worten (31) hervorgeht. — b. Auf diese und andere Andeutungen gestützt pflegen auch die h. Väter zu lehren, daß die Gnade Allen sei verliehen worden. So der h. Augustin: „Sobald sie (die Engel) erschaffen wurden, hingen sie ihm, von dem sie erschaffen worden, durch die Liebe an, mit der sie erschaf-

[1]) S. Thom. 1. q. 72. a. 1. — S. August. de correptione et gratia c. 10. Diabolus et angeli ejus, etsi beati erant antequam caderent etc.
[2]) S. Aug. de correptione et gratia c. 10. — Suarez de angel. l. 3. c. 11.
[3]) S. Aug. de civ. l. 12. c. 9.

fen wurden. Und sie (die bösen) sind von der Gesellschaft jener dadurch ausgeschieden worden, daß diese in demselben guten Willen verharrten, jene aber von ihm abfielen und verändert wurden, nämlich durch ihren bösen Willen." [1]) — c. Dahin führt auch ein Vergleich der Engel mit dem ersten Menschenpaare. Mit Recht nehmen wir an, daß Gott gegen die Engel nicht weniger freigebig gewesen als gegen die ersten Menschen, oder vielmehr, da Gott in Verleihung natürlicher Wohlthaten freigebiger gewesen gegen die Engel als gegen die Menschen, so haben wir um so mehr Grund anzunehmen, daß er in Spendung übernatürlicher Wohlthaten wenigstens ebenso freigebig gewesen. Den Menschen aber wurde bei ihrer Erschaffung die heiligmachende Gnade verliehen, obschon Gott voraussah, daß sie dieselbe verlieren würden; also ist mit Recht anzunehmen, daß er sie auch den Engeln ohne Ausnahme verliehen habe. [2])

Ob die Engel diese Gnade vom ersten Augenblicke ihres Daseins an mit empfangen, oder eine Zeitlang in einem rein natürlichen Zustande sich befunden haben, ist nicht ausgemacht, obschon Ersteres wahrscheinlich ist. [3])

§. 34. Abfall und Strafe. Treue und Lohn.

a. Viele Engel haben gesündigt und sich ewige Strafen zugezogen.

Gott will Keinen krönen, der nicht rechtmäßig gekämpft, und will Keinem die im letzten Ziele ruhende Seligkeit verleihen, der nicht unter Anwendung der vom Schöpfer empfangenen natürlichen und übernatürlichen Gaben nach dem Ziele gestrebt hat. Deßhalb versetzte er gleich uns Menschen auch die Engel in einen Zustand der Prüfung, über dessen Dauer jedoch die Offenbarung uns keinen Ausschuß ertheilt.

Viele bestanden die Prüfung nicht. „Wer Sünde thut, ist vom Teufel; denn der Teufel sündigt vom Anfange" (vom Anfange, d. h. entweder kurz nach seiner Erschaffung, oder seit Erschaffung der Welt, oder der Ausdruck bedeutet nur, er habe zuerst gesündigt). 1. Joh. 3, 8. Dasselbe bezeugt der h. Petrus, der zugleich der Strafe ihres Abfalls von Gott erwähnt. „Gott hat der Engel, die sich versündigten, nicht geschont, sondern mit Ketten der Hölle sie in den Abgrund gezogen und der Pein übergeben, um sie dem Gerichte aufzubewahren." 2. Petr. 2, 4. Sogleich also wurden sie in die Hölle hinabgestürzt,

---

[1]) De civ. l. 12. c. 9.

[2]) Daß auch die gefallenen Engel die heiligmachende Gnade empfangen haben, ist zwar die Lehre der meisten, aber doch nicht aller Theologen, insbesondere nicht des h. Bonaventura, der schreibt: Non videtur aliquo modo probabile, quod Lucifer habuerit gratiam; et si ipse non habuit, cum inter caeteros esset excelsus, a majori arguitur, nec alios habuisse a sui origine. In II. d. 4. a. 1. q. 2.

[3]) S. Thom. 1. q. 62. a. 3.

und zwar mit der Bestimmung, die Ewigkeit hindurch dort zu sein, was durch die Ketten, mit denen sie gebunden erscheinen, bezeichnet wird; am jüngsten Tage aber wird ihre Bosheit und Strafe der ganzen Welt bekannt werden und so ein neues Gericht über sie ergehen. Von diesem neuen Gerichte am jüngsten Tage ist auch die Rede im Briefe des h. Judas (6): „Auch die Engel, welche ihre Würde nicht bewahrten, sondern ihre Wohnung verlassen mußten, hat er zum großen Gerichtstage mit ewigen Banden in der Finsterniß aufbewahrt."

Obschon alle sogleich in die Hölle hinabgeschleudert wurden und nach dem letzten Gerichte nur dort ihre Strafe erleiden werden, so weilen doch einige oder manche derselben wenigstens zeitweilig auf Erden. Darauf deutet die h. Schrift an verschiedenen Stellen hin. „Wir haben nicht (bloß) zu kämpfen wider Fleisch und Blut, sondern wider die Oberherrschaften und Mächte, wider die Beherrscher der Welt in dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit in der Luft." Eph. 6, 12. „Der Teufel geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend wem er verschlinge." 1. Pet. 5, 8. Was wir in den Evangelien von den Besessenen und von den Versuchungen durch den bösen Feind lesen, ist eine Bestätigung dieser Wahrheit.

Durch dieses zeitweilige Verweilen außerhalb des Ortes der Qualen erleidet jedoch die ihnen bestimmte wesentliche Strafe, des Verlustes sowohl als der Empfindung, keine Unterbrechung: es ist ja kein Grund zur Annahme, daß Gott mit ihnen milder verfahre als mit den verdammten Seelen. [1]) Auf welche Weise jedoch Gottes Allmacht die Fortsetzung der Strafe der Empfindung bewirke, darüber lassen sich nur Vermuthungen aufstellen. [2])

Welches aber das Vergehen der gefallenen Geister gewesen sei, kann nur aus andern Stellen der h. Schrift einigermaßen ermittelt werden. Die gewöhnliche Meinung bezeichnet Stolz als die Ursache ihres Falles. Denn „Stolz ist der Anfang aller Sünde." Sir. 10, 15. Einige Väter beziehen die Worte, die zunächst vom stolzen Könige Babylons gelten, auch auf den Satan: „Wie bist du vom Himmel gefallen, du Morgenstern; . . . der du sprachest: zum Himmel will ich aufsteigen, . . . dem Höchsten will ich gleich sein!" Is. 14, 12. Ohnehin liegt diese Sünde der Natur eines Geistes nahe, der nach der Bemerkung des heil. Johannes von Damascus [3]) zu Nichts geneigter ist, als zum Stolze. Bestand aber dieser Stolz darin, daß sie, wie der h. Augustin annimmt, gleich Gott durch eigene Kraft in sich selbst die vollkommene übernatürliche Glückseligkeit finden wollten? Oder darin, daß sie, mit der natürlichen Seligkeit sich begnügend, die übernatürliche verschmähten? Oder im eiteln Wohlgefallen an ihren Vorzügen, deren Abhängigkeit von Gott sie nicht anerkennen wollten? Oder endlich in der Auflehnung gegen den Sohn Gottes, dessen Menschwerdung ihnen geoffenbart worden? Hierüber lassen sich nur Muthmaßungen aufstellen. Daß sie aber

[1]) S. Thom. 1. q. 64. a. 4. ad 3. — [2]) Suarez de angelis l. 8. c. 16. n. 32. [3]) De fide orth. l. 2. c. 3.

dem Höchsten in jeder Beziehung hätten gleich sein wollen, scheint sich, wie der h. Thomas [1]) bemerkt, mit ihrem klaren Verstande, der bisher durch keine Leidenschaft oder Sünde getrübt war, nicht vereinbaren zu lassen.

Daß es böse Geister gebe, lehrt die ganze Offenbarung; und ebensowenig, wie die Engel Sinnbilder gewisser Kräfte, sind die bösen Geister Sinnbilder der Bosheit; denn als persönliche Wesen treten sie auf, wie aus dem Gesagten (§. 33. a.) hervorgeht. Wir finden den Glauben an solche Wesen bei allen Völkern des Alterthums, bei Griechen und Römern, nicht minder bei den Völkern Americas und anderer neuentdeckten Länder, mögen auch die Vorstellungen über die Natur derselben, welche zuweilen als von Gott unabhängig gedacht wird, manchen Irrthum einschließen.

Die Verschiedenheit der natürlichen Eigenschaften (diese nämlich gingen durch die Sünde nicht verloren) bewirkt dem h. Thomas [2]) zufolge eine gewisse Rangordnung unter den bösen Geistern, wie die natürlichen und übernatürlichen Vorzüge zugleich der Rangordnung unter den Engeln zu Grunde liegen. Und wirklich bedient sich der h. Paulus rücksichtlich der bösen Geister derselben Ausdrücke, mit denen er die verschiedene Rangordnung unter den Engeln hervorhebt. „Wir haben zu kämpfen gegen die Oberherrschaften und Mächte, wider die Beherrscher der Welt in dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit in der Luft." Eph. 6, 12. Daß aber Einer unter ihnen als Haupt der übrigen hervorrage, geht aus deutlichen Stellen der h. Schrift hervor. „Weichet von mir, ihr Verfluchten, ins ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet worden." Matth. 26, 41. Beelzebub erscheint als der Erste der Teufel. Daf. 12. Und in der geheimen Offenbarung (12, 7) kämpft der Drache sammt seinen Engeln wider Michael und dessen Engel.

b. Gott hat den treugebliebenen Engeln auf ewig die übernatürliche, in der Anschauung Gottes bestehende Seligkeit verliehen.

I. Christus sagt von ihnen: „Die Engel im Himmel schauen immerfort das Angesicht meines Vaters, der im Himmel ist." Matth. 18, 10. In der Anschauung Gottes besteht aber die vollendete, die übernatürliche Seligkeit. — Will Christus das Glück der Auferstandenen beschreiben, so vergleicht er es mit dem glückseligen Zustande der Engel. „Sie können nicht mehr sterben und sind den Engeln gleich, Kinder Gottes, weil sie Kinder der Auferstehung sind." Luc. 20, 36. Die Frommen aber werden eine vollkommne, übernatürliche Seligkeit erlangen; also sind auch die treugebliebenen Engel derselben theilhaftig geworden. Sie heißen daher in der h. Schrift „auserwählte Engel, Engel des Lichtes." 1. Tim. 5, 21; 2. Cor. 11, 14. Isaias sah die Seraphim vor dem Angesichte des Herrn stehen,

[1]) S. 1. q. 63. a. 3. — [2]) S. 1. q. 109. a. 1.

„und es rief einer dem andern zu und sprach: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerschaaren." Is. 6, 3. Dem heil. Johannes erschienen neben den Schaaren der aus allen Völkern Auserwählten zugleich alle Engel um den Thron stehend und Gott anbetend. Off. 7, 11.

Durch freie Beharrlichkeit im Guten haben sie die Seligkeit verdient; denn stets erscheint diese in der heil. Schrift als ein Preis, eine Krone, eine Belohnung, die verdient werden muß. Und wenn auch die Seligkeit auf der einen Seite, da sie außer dem Bereiche der bloß natürlichen Kräfte lag, als Geschenk gegeben wurde, so mußte sie doch auf der andern Seite zugleich verdient werden, um vollkommen zu sein. Eine nicht durch freie Thätigkeit erworbene und verdiente Glückseligkeit wäre schon deßhalb nicht vollkommen, weil sie den Fähigkeiten des mit Freiheit begabten Geistes nicht entspräche. [1]

II. Gott hat die treugebliebenen Engel überdieß im Guten so befestigt, daß sie nicht mehr sündigen können. Sie genießen ja einer vollkommenen Seligkeit. Diese aber wird in der h. Schrift überall als ewig dauernd bezeichnet. Könnte sie aufhören, so wäre sie nicht einmal Seligkeit zu nennen; denn einem glücklichen Zustande, der verloren werden kann, geht viel von seiner Vollkommenheit ab, und ein unangenehmes Gefühl begleitet jeden Genuß, sobald man sich die Kürze seiner Dauer nicht verheimlichen kann. Das bezeichnet der heil. Augustin [2] mit den Worten: „Es gefiel Gott dem Schöpfer und Lenker des Weltalls, daß die gefallenen Engel ewig im Verderben bleiben, und die getreuen ihre Glückseligkeit, von der sie wissen, daß sie ewig dauern wird, ruhig genießen." Sind aber die Engel gewiß, daß sie den Besitz ihres Glückes nie verlieren werden, so sind sie auch gewiß, daß sie nie eine mit demselben unverträgliche Handlung begehen, d. h. nie sündigen werden; sie müssen also im Guten befestigt sein. Worin eigentlich jene Befestigung im Guten bestehe, ob sie aus der Natur der klaren Anschauung Gottes von selbst hervorfließe, wie der h. Thomas [3] lehrt, oder die Frucht einer besondern Einwirkung Gottes auf den freien Willen sei, wie Andern scheint, ist im zwölften Glaubensartikel zu erörtern, wo zugleich von der Verstocktheit der bösen Engel und der Verdammten überhaupt die Rede sein wird.

[1] S. Thom. 1. q. 62. a. 4. — [2] Enchir. c. 29. — [3] S. 1. q. 63. a. 8.

§. 35. Verhältniß der treugebliebenen Engel zu den Menschen. Schutzengel.

a. Die Engel sind nach Gottes Anordnung dem Menschen zur Erreichung des Heiles behülflich und beschützen ihn.

Nichts geht klarer aus den Worten der h. Schrift hervor. „Sind sie (die Engel) nicht alle dienende Geister, ausgesandt zum Dienste um derer willen, welche die Seligkeit ererben sollen?" Hebr. 1, 14. Nichts ist der Weisheit Gottes angemessener, als daß er durch das Höhere auf das Niedere einwirke, durch das Höhere das Niedere seinem Ziele zuführe. Die wunderbar schöne Verkettung in der materiellen Welt, in welcher der größere Himmelskörper den kleinern in seiner Bahn erhält, sollte sie der höhern, geistigen Welt abgehen? Und wenn Gott will, daß in der menschlichen Gesellschaft die höhern Gaben des Einen dem Andern nützlich werden, dürfen wir annehmen, daß die Gaben und Vorzüge der Engel für uns verloren sind? An der Thätigkeit der Engel für uns überhaupt läßt sich also durchaus nicht zweifeln, nur kann gefragt werden, worauf sich dieselbe insbesondere beziehe.

1. Die Engel *bitten* für uns. Denn so sprach der Engel zu Tobias: „Als du mit Thränen betetest und die Todten begrubest, ... da brachte ich dein Gebet vor den Herrn." Tob. 12, 12. Und in der Off. (8, 3. 4) „trat ein Engel vor den Rauchaltar und hatte ein goldenes Rauchfaß; und es wurde ihm viel Rauchwerk gegeben, damit er von den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar legen sollte, der vor dem Throne Gottes ist. Und es stieg auf der Rauch des Rauchwerkes von den Gebeten der Heiligen aus der Hand des Engels vor Gott." Der Weihrauch des Gebetes gelangt also durch die Hand der Engel vor den Thron Gottes, nicht als wären Gott unsere Gebete ohne den Dienst der Engel unbekannt, sondern damit sie mit ihren Bitten vereinigt ihm ein wohlgefälligeres Opfer werden. Selbst in der h. Messe betet der Priester: „Laß dieses Opfer durch die Hände deines heil. Engels bis zu deinem erhabenen Altare bringen vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät." Obgleich das h. Meßopfer an und für sich Gott stets gleich angenehm ist, so kann es doch insofern mehr oder minder wohlgefällig werden, als die Stimmung der Anwesenden der h. Handlung mehr oder weniger entspricht. Was hier von den Gebeten gesagt wird, muß nach der Bemerkung des Petrus Cellensis [1]) auf alle guten Werke ausgedehnt werden; denn auch diese sind ein Gebet im weiten Sinne.

2. Sie *ermahnen* uns gleichfalls zum Guten. Ein Engel er-

[1]) De mystica expositione tabernaculi l. 1.

mahnt den Hauptmann Cornelius, den h. Petrus zu sich zu rufen, um von ihm in den Glaubenswahrheiten unterrichtet und auf den rechten Weg geführt zu werden. Apstg. 10. Selbst die Apostel ermuntert der Engel, der sie aus dem Gefängnisse geführt hatte, zur treuen Erfüllung ihres Amtes. „Gehet hin", sprach er zu ihnen, „tretet auf und sprechet im Tempel zu dem Volke die Worte des Lebens." Apstg. 5, 20. Und in der That: sind sie uns zugesellt, „damit wir die Seligkeit ererben", so werden sie sich nichts dringender angelegen sein lassen, als unsern Verstand zu erleuchten und unseren Willen zum Guten anzuregen; denn Erleuchtung des Verstandes und Anregung des Willens sind die beiden unerläßlichsten Bedingungen jeder tugendhaften Handlung. [1]) — An der Möglichkeit eines solchen Einflusses der Engel auf unsern Verstand und Willen läßt sich nicht zweifeln: denn wenn sogar äußere leblose Gegenstände Gedanken und Wünsche in uns erregen können, warum vermöchten solches nicht die Engel, indem sie die Einwirkung jener Gegenstände auf uns durch ihre eigene Thätigkeit gleichsam ersetzen? Oder warum könnten sie nicht, wie andere Menschen durch Worte und Zeichen, so durch unmittelbare Einwirkung Bilder in unserer Seele hervorbringen? [2]) Auf jeden Fall vermögen durch übernatürliche Kraft die guten Engel mehr, als die bösen durch bloß natürliche. Vergl. unten §. 36. b.

3. Endlich beschützen sie uns an Leib und Seele. Diesen Schutz in jeglicher Gefahr des Leibes feiert David in begeisterten Worten. „Kein Unheil wird zu dir kommen, und keine Plage nahen deinem Zelte. Denn seinen Engeln hat er deinetwegen befohlen, dich zu behüten auf allen deinen Wegen. Auf den Händen werden sie dich tragen, daß nicht etwa an einen Stein stoße dein Fuß." Ps. 90, 10–12. Der Mensch mag also schlafen oder wachen: Gottes guter Engel weilt schützend über seinem Haupte. Der Augenblick der Rache war über Sodoma hereingebrochen, schon röthete sich der Himmel mit furchtbarer Gluth. Da drangen die Engel in Lot und sprachen: „Mache dich auf, damit du nicht umkommest im Laster der Stadt." Und als er zögerte, griffen sie ihn bei der Hand und führten ihn

[1]) Die h. Franciska von Rom stand im mannigfachsten Verkehr mit einem ihr sichtbaren Engel. Sie genoß seines Anblicks nicht bloß, wenn sie einsam dem Gebete oblag, sondern auch auf der Straße, in der Kirche, in Gesellschaft mit Andern. Ließ sich in ihrer Gegenwart einer der Anwesenden etwa ein Vergehen zu Schulden kommen, dann bedeckte er schamhaft mit beiden Händen das Antlitz. Wenn sie beim Drange ihrer Hausgeschäfte oder bei dem vielfältigen Zuspruche der Leute einen Verdruß empfand oder in eine Unvollkommenheit fiel, so wich der Begleiter sogleich von ihr. Demüthig erkannte sie dann ihre Schuld, und der Engel kehrte mit neuer Anmuth zurück. Er war auch ihr Führer und Lehrer in der Tugend und trug Sorge, daß sie nicht, von allzu großem Eifer hingerissen, in Bußwerken zu viel that, oder mit zu heftigem Ungestüm dem Guten zustrebte. Sein Blick genügte, die bösen Geister in die Flucht zu treiben. Görres, Christl. Mystik. 2. Bd.

[2]) Vgl. S. Thom. S. 1. q. 111. a. 1.

hinaus; so groß war ihre Sorgfalt für sein Leben. Gen. 19. Wie liebevoll zeigte sich nicht der Engel Raphael gegen den jungen Tobias, den er auf seiner langwierigen Reise begleitete, vor Gefahren schützte und nicht eher verließ, als bis er ihn wohlbehalten und glücklich seinen Eltern zurückgegeben hatte! Wollte es etwa sonderbar scheinen, daß ein Geist von so erhabener Natur, der unaufhörlich das Angesicht Gottes schaut, irdischer Bedürfnisse der Menschenkinder sich annimmt? Nun so müßte es noch weit befremdender sein, daß der unendliche Gott nicht nur den Menschen, sondern den Wurm, der im Staube kriecht, und jeden Grashalm zu einem Gegenstande seiner Vorsehung macht. Bringt gerade die Vatersorge, die der Höchste für alles Erschaffene trägt, seine Größe dem Verstande wie dem Herzen nahe; wie sehr wird dann nicht die Würde des Engels in unsern Augen erhöht, der Gottes erhabenes Vorrecht, für das Leben seiner Geschöpfe zu sorgen, gewissermaßen theilt!

Wenn aber die Engel so große Sorge für das Wohlsein des Leibes tragen; dann muß ihre Sorgfalt für das Heil der Seele noch weit größer sein! Als den vorzüglichsten Grund, warum wir uns hüten sollen, den unschuldigen Kleinen zum Aergernisse, zum Steine des Anstoßes zu werden, führt Christus den Umstand an, daß ihre Engel immer das Angesicht des himmlischen Vaters sehen; gleichsam als wollte er sagen: wer einen Kleinen zur Sünde verleitet, der betrübet seinen über ihn wachenden Engel. So groß ist die Sorgfalt der Engel für die Seele des Kleinen, daß ihre Seligkeit wegen der Trauer, die sie empfinden, gleichsam getrübt scheint, und sie deßhalb vor dem Throne Gottes ihre Klagen gegen den Verführer niederlegen.

Die Engel beschützen uns vor den Anfechtungen der gefallenen Geister. Raphael „ergriff den bösen Geist", welcher die sieben Männer der Sara getödtet hatte, „und bannte ihn in die Wüste Ober-Aegyptens." Tob. 8. Er legte ihm Fesseln an, d. h. er benahm ihm die Möglichkeit, den Menschen noch fernerhin zu schaden. „Gott hat", spricht der heil. Augustin [1]), „die bösen Engel den guten unterworfen: sie können nicht schaden, so viel sie wollen, nur so viel, als er ihnen zu unserer Prüfung und Strafe zuläßt." Diese Gewalt der guten Engel über die bösen leitet der h. Thomas [2]) aus ihrer Vollkommenheit selbst ab. „Die ganze Weltregierung kommt nämlich Gott zu und wird von ihm den Geschöpfen mitgetheilt, je nachdem diese ihm näher stehen. Deßhalb haben jene Geschöpfe, die vollkommner sind und Gott näher stehen, auf andere Einfluß." (Und wirklich sehen wir, daß in der sichtbaren Welt immer das Niedere dem Höhern unterworfen ist; das Mineralreich dient dem Pflanzenreiche und dieses dem

[1]) De Genes. ad lit. lib. 11. c. 22. — [2]) S. 1. q. 109. a. 4.

Thierreiche, während der Mensch, eben weil er mit Vernunft begabt und Gott näher ist, als König der sichtbaren Schöpfung dasteht.) „Die höchste Vollkommenheit aber, welche zugleich das Geschöpf Gott am nächsten bringt, besteht im Genusse, in der Anschauung Gottes, deren die h. Engel theilhaftig sind. Die bösen Geister entbehren dieser Vollkommenheit, und deßhalb sind sie den Engeln unterworfen, wenn diese an natürlichen Vollkommenheiten auch unter ihnen ständen .... Da die Engel aber die Diener der göttlichen Weisheit sind, so thun sie ihnen nicht jedesmal, wenn sie schaden, Einhalt, wie auch Gott aus weiser Absicht nicht alles Böse verhindert."

Die Engel, welche uns eigens zum Schutze gegeben sind, nennen wir Schutzengel. Schon das Heidenthum kannte und verehrte gewisse den Menschen schützende Wesen, welche zugleich des höchsten Gottes Befehle erfüllten. Clemens von Alexandrien [1]) führt aus Orpheus, dem ältesten griechischen Dichter, folgenden Vers an:

„Deinen glänzenden Thron umringen geschäftige Engel,
„Denen die Sorg' obliegt, wie die Sterblichen Alles betreiben."

Dem Einwurfe einiger Neuerer aber, vom Heidenthum sei der Glaube an Schutzgeister auf die katholische Kirche übergegangen, waren die h. Väter schon längst durch die Bemerkung zuvorgekommen, daß die Heiden vielmehr diese Lehre aus den h. Büchern oder überhaupt aus der Offenbarung geschöpft haben müssen, da die Bücher der heil. Schrift, in denen sie begründet ist, weit älter sind, als die Schriften der heidnischen Dichter und Weisen. — Calvin [2]) zog die Lehre von den Schutzengeln zuerst in Zweifel, obschon auch er noch zugab, daß die Engel überhaupt über das Wohl der Menschen wachen; nur ließ er dahingestellt sein, ob jeder Mensch einen eigenen Schutzengel habe.

b. Auch die Einzelnen haben ihre besondern Schutzengel.

1. Daß jeder Gerechte und Auserwählte einen Schutzgeist habe, folgert man mit Recht schon aus den oben angeführten Worten des h. Paulus (Hebr. 1, 14). Wenn nämlich die Engel „dienende Geister sind, ausgesandt um derer willen, welche das Heil erlangen"; wem werden sie zur Erreichung des Heils eher behülflich sein, als den besondern Freunden Gottes? Was ferner der Heiland von den unschuldigen Kindern sagte, gilt auf gleiche Weise von Allen, welche ihnen an Unschuld und Gerechtigkeit gleich kommen. Wie sehr eben dieser Glaube unter den frommen Israeliten oder vielmehr unter den Jüngern Jesu verbreitet gewesen sei, beweiset ihre Entgegnung auf die Behauptung der Rhode, daß Petrus, aus dem Gefängniß gerettet, vor

[1]) Bei Petavius de angel. l. 1. c. 1. — [2]) Institut. l. 1. c. 14. n. 7.

der Thüre stehe. „Es ist sein Engel," sprachen sie. (Apstg. 12.) Mit Recht behauptet Origenes [1]): „Wie es einen Engel des Petrus gibt, so gibt es also auch einen Engel des Paulus, und einen Engel eines dritten Apostels und eines jeden der Apostel."

2. Daß jeder Mensch, wenigstens jeder Gläubige, einen Schutzengel habe, ist ebenfalls die ziemlich allgemeine Lehre der Gottesgelehrten. a. Sie hat ihre Begründung in der h. Schrift. Die Heiligen des alten Testaments sprechen vom Schutze der Engel als von einer ganz gewöhnlichen Wohlthat Gottes, und ohne eines Unterschiedes zu erwähnen. „So wahr der Herr lebt", spricht Judith, „hat mich sein Engel behütet, da ich von hier wegging und dort weilte und von dort hierher zurückkehrte." (Jud. 13, 20.) Die oben angeführten Worte bei Matthäus veranlassen den h. Hieronymus zu der Bemerkung [2]): „So groß ist die Würde der Seelen, daß jede einen zu ihrem Schutze bestimmten Engel hat." Eusebius [3]) behauptet unumwunden: „Daß einem Jeden ein Engel zum Schutze von Gott gegeben sei, lernen wir aus der h. Schrift." — b. Ließe sich übrigens aus der h. Schrift auch kein unumstößlicher Beweis gewinnen, so ist doch die Lehre der h. Väter und der kirchlichen Schriftsteller, von Origenes [4]) herab bis zum h. Bernard [5]), wenigstens rücksichtlich des Schutzengels der Gläubigen, so bestimmt und allgemein, daß wir in ihr die Lehre der Kirche selbst erkennen dürfen. Zahreiche Zeugnisse führt Petavius an. [6]) Auch der Katechismus des Kirchenraths von Trient [7]) sagt allgemein, „allen Menschen, . . . einem jeden von uns" habe Gott Engel beigesellt. Deßhalb schreibt Suarez [8]): „Daß einem jeden Menschen von der Geburt an ein besonderer Schutzengel bestimmt werde, ist katholische Lehre; obschon sie in der heil. Schrift nicht bestimmt ausgedrückt oder von der Kirche festgestellt ist, so ist sie doch mit großer Uebereinstimmung der ganzen Kirche angenommen und hat eine so große Stütze in der heil. Schrift, wie diese von den Vätern verstanden wird, daß man sie ohne große Vermessenheit und ohne sich fast eines Irrthums (gegen den Glauben) schuldig zu machen, nicht läugnen kann."

Wenn der heil. Paulus sagt, „die Engel seien ausgesandt um derer willen, die das Heil erlangen", so behauptet er keineswegs, nur den Auserwählten seien Schutzengel beschieden, wie er auch mit den Worten: „Ich dulde Alles wegen der Auserwählten" (2. Tim. 2, 10) nicht sagen will, er dulde nur für die Auserwählten; er duldete und arbeitete ja für Alle. Er sagt also nur, Gott habe zum Dienste der Menschen die Engel bestimmt, und zwar deßhalb, damit sie selig werden. Der Schutz der Engel gehört nämlich in die Reihe der Heilsmittel; wie nun Gott diese nicht den Auserwählten allein, sondern auch den

[1]) Hom. 2. in Num. — [2]) In cap. 18. Matth. — [3]) Praepar. Evang. l. 13. c 7. — [4]) Homil. 2. in Num. — [5]) De Consid. l. 5. c. 5. — [6]) De angel. l. 2. c. 7. — [7]) Parte 4. cap. 9. n. 5. — [8]) De angel. l. 6. c. 17.

Verworfenen zuwendet, so ist auch der Schutz der Engel kein ausschließliches Vorrecht der Auserwählten. Nützen die Engel ihrem Schützlinge nicht, so nützen sie doch Andern, indem sie ihn abhalten, diesen zu schaden; ja ihm selbst nützen sie, indem sie ihn vor vielen Sünden bewahren. Sagen ferner einige Väter, daß die Engel sich von den Sündern zurückziehen; und wenden sie hierauf jene Worte bei Jeremias (51, 9) an: „Wir wollten Babylon heilen, aber sie ward nicht heil: laßt uns sie verlassen und gehen, ein jeglicher in sein Land", so behaupten sie nicht, daß die Engel den Sünder durchaus und auf immer verlassen, sondern nur, daß sie ihre Thätigkeit augenblicklich einstellen oder wegen der ungünstigen Stimmung ihres Pflegekindes, das alle ihre Einsprechungen von sich weiset, beschränken. [1])

[1]) Daß jedes Reich einen Schutzengel habe, wird von mehreren h. Vätern angenommen und findet auch in der h. Schrift einige Begründung. Daniel redet (c. 10) von Michael, dem Schutzgeiste der Hebräer, welcher das ihm anvertraute Volk aus der babylonischen Gefangenschaft in die Heimath zurückführen wollte. Die Schutzengel der Perser und der Griechen, welche ihren Völkern die Wohlthat, die ihnen durch die Zerstreuung der Israeliten zu Theil wurde, erhalten wollten, widerstanden seinen Bemühungen und suchten die Pläne des Cyrus zu hintertreiben. Es läßt sich nicht annehmen, daß Daniel durch ein derartiges aus der Religionslehre der Perser entlehntes Bild, wofür einige Neuere die ganze Erscheinung erklärt haben, nur die Schwierigkeiten habe veranschaulichen wollen, auf welche die Rückkehr der Israeliten am persischen Hofe stoßen würde; denn wahre Namen lassen auf ein wahres Ereigniß schließen, hier um so mehr, da Daniel Gründe genug hatte, abergläubische Meinungen der Perser keineswegs in die h. Geschichte und so auch in die Religionslehre der Hebräer verweben zu wollen. Die Willensverschiedenheit der seligen, in Liebe verbundenen Geister hört auf befremdend zu erscheinen, wenn wir erwägen, daß es jedem derselben allerdings frei stehen müsse, besondere an und für sich gute Zwecke zu verfolgen, so lange der freie Rathschluß Gottes ihm nicht bekannt ist. Uebrigens wäre dem h. Thomas zufolge von einem Widerstreite der Engel nur insofern die Rede, als sie der göttlichen Weisheit verschiedene und sich widerstreitende Gründe vortragen, nach denen das Loos der Völker bestimmt werden sollte: nicht in den Engeln, sondern in den Gegenständen, um die es sich handelt, läge der Widerstreit. „Die Schrift behauptet", so schreibt Theodoret (in Gen. q. 3.), „daß sogar jedem Volke ein eigener Engel vorstehe." Dasselbe wird von andern Vätern gelehrt. „Einige unter den Engeln", sagt der h. Basilius (cont. Eunom. l. 3.) „sind den Völkern vorgesetzt; andere aber sind jedem Gläubigen zugesellt." Ebenso drückt sich der h. Hieronymus aus: „Reiche und Völker stehen unter dem Schutze der Engel" (in c. 15. Is.). Mit der Weisheit und Güte Gottes stimmt diese Lehre überein. Wenn sich annehmen läßt, er geselle jedem Menschen deßhalb einen eigenen Schutzengel zu, weil er für jeden eine besondere Sorge trägt, so liegt rücksichtlich der Völker derselbe Grund vor; denn über jedem Volke als solchem waltet nach dem Zeugnisse der Schrift und der Geschichte eine ganz besondere Vorsehung; jedes Volk hat als solches einen bestimmten Beruf zu erfüllen; jedes Volk endlich als Volk ist verbunden, dem Höchsten Verehrung und Anbetung zu zollen. Voll von diesem Glauben pflegte der h. Franz Xaver die Schutzengel jener Länder und Städte anzurufen, denen er die frohe Botschaft des Lebens brachte, und mußte er sie verlassen, um andere Völker Christo zuzuführen, so versäumte er nie, die für das Evangelium gewonnenen Seelen so wie die ganze Gemeinde dem Schutze der h. Engel zu empfehlen.

Ueber die Schutzengel verschiedener einzelner Kirchen drücken sich einige heil. Väter nicht weniger bestimmt aus. „Ich zweifle nicht", so spricht der h. Gregorius von Nazianz (orat. 32.), „daß die einzelnen Kirchen ihre besondern Vorsteher und Beschützer haben, wie der h. Johannes in der Offenbarung uns es lehrt." — Die allgemeine Kirche verehrte stets den Engelfürsten Michael als ihren besondern Beschützer. Mit Recht! Wenn er bei Daniel als Schutzengel der Synagoge auftritt, wird er dann über die Kirche des Neuen Bundes, die durch so mannigfache Vorzüge über jene hervorragt, nicht mit seinem besonderen Schutze wachen, und gegen die Mächte der Hölle, die stets gegen sie anbringen, mit siegreichem Schwerte sie vertheidigen? Aus den Worten des h. Paulus: „Nicht Engeln hat Gott die zukünftige

Die Lehre von den Schutzengeln, welche an und für sich auf so festen Gründen beruht, muß uns deßhalb um so theurer sein, weil durch sie die Weisheit Gottes in der Weltregierung besonders verherrlicht wird. Dieser ist es angemessen, das Niedere durch das Höhere, das Unvollkommene durch das Vollkommene, die körperlichen Wesen durch die geistigen zu leiten und zu ihrem Ziele zu führen. So übt die Sonne ihren Einfluß aus auf die Planeten, der Mensch auf die leblose Schöpfung, die Seele auf den Leib. — Ein Uhrwerk, dessen einzelne Räder und Triebfedern so genau in einander greifen und auf einander wirken, daß es der unmittelbaren Dazwischenkunft des Künstlers nur selten bedarf, erregt unsere Bewunderung weit mehr, als ein anderes, dessen Bewegungen theilweise von der eigenen Hand des Künstlers müssen geleitet werden. Ebenso erscheint die Weisheit Gottes wunderbarer, wenn sie das eine Wesen durch das andere zu seinem Ziele führt, als wenn nur sie jedes einzelne unmittelbar und in jeder Beziehung leitete. Weit entfernt also, daß die Lehre von der Wirksamkeit der Engel Gottes Vollkommenheiten gleichsam verdunkle, läßt sie dieselben in einem neuen Lichte erscheinen.

c. Wir haben gegen die Schutzengel mehrfache Verpflichtungen.

Wir sind den Schutzengeln schuldig: 1. Ehrfurcht vor ihrer Gegenwart. Sie sind ja die Vertrauten Gottes, stehen vor seinem Throne und schauen sein Angesicht. Wenn nach den Worten des Heilandes einem Kinde wegen der Nähe seines schützenden Engels Achtung gebührt, welche Ehrfurcht sind wir nicht diesem selbst schuldig? „Wage nicht vor ihm", so mahnet der h. Bernard [1]), „was du in meiner Gegenwart nicht wagen würdest." — Auch vor des Nächsten Schutzengel sollen wir Ehrfurcht haben. Würdest du dich erkühnen, mit seinem Schutzengel in offenen Kampf zu treten? Wenn du dem Nächsten zur Sünde Gelegenheit bietest, beginnst du diesen Kampf; du strebst seine Seele dem Verderben zuzuführen, während der Engel sie für den Himmel zu gewinnen sich bemühet.

2. Dankbarkeit für ihre Wohlthaten. „Vater, sprach der junge Tobias, welchen Lohn sollen wir ihm (meinem Begleiter) geben, oder womit können seine Wohlthaten nach Verdienst vergolten werden?

Welt (die christliche Weltperiode) unterworfen" (Hebr. 2, 3), würde man mit Unrecht folgern, die Engel hätten gar keinen Einfluß auf die Kirche des Neuen Bundes. Der Apostel sagt nur, das neue Gesetz, welches durch den Sohn Gottes selbst gegeben wurde, sei unendlich heiliger als das alte, das unter Vermittlung der Engel verkündet wurde und ihnen insofern unterworfen war. Befindet sich die Kirche des Neuen Bundes nicht mehr in demselben Abhängigkeitsverhältnisse zu den Engeln, wie die Synagoge, so ergibt sich noch keineswegs, daß sie nicht denselben Schutz von ihnen erfahre.

[1]) Serm. 12. super Ps. qui habitat etc.

Er hat mich gesund hin und hergeführt; . . . er hat mich vom Verschlingen des Fisches gerettet und dir hat er das Augenlicht wiedergeschenkt; mit allem Guten sind wir von ihm überhäuft worden! Was werden wir ihm Würdiges dafür geben können?" Tob. 12, 2. 3. Gleiche Gefühle der Dankbarkeit sollen wir hegen. Seitdem wir das Tageslicht zum ersten Male erblickten, steht der Engel schützend, warnend, ermahnend uns zur Seite. Er trägt unsere Bitten zum Himmel, unterstützt sie mit den seinigen und kehrt freudig, weil er Erhörung gefunden, zu uns zurück. So stiegen auf jener geheimnißvollen Leiter, die Jacob im Schlafe erblickte, die Engel auf und nieder und bildeten gleichsam die Kette, welche den Himmel mit der Erde verbindet. Mehr als Jonathas seinem Freunde ist uns der Engel; denn wenn es jenem trotz seines guten Willens nicht immer vergönnt war, die Gefahren von dem verfolgten David abzuwenden, so ist es diesem Fürstensohne stets gestattet, gegen die Pfeile des Nachstellers uns zu schützen, wenn wir nur wollen.

3. Häufige Anrufung. Zwar ist unser Engel geneigt, seinen Schutz uns angedeihen zu lassen, wie auch Gott stets bereit ist, seine Gnaden uns zuzuwenden. Da er aber der Diener des Allerhöchsten ist, so will er die Wohlthaten uns in derselben Weise zufließen lassen, wie Gott sie uns zu spenden pflegt. Gott will angerufen werden, also auch der Schutzengel. Ja schiene es nicht, wir verschmäheten seinen Schutz, wenn wir uns um denselben nicht bewerben wollten? So oft wir uns also in unvermeidliche Gefahren begeben müssen, nehmen wir vertrauensvoll zu ihm unsere Zuflucht. Während wir ihn aber im Herzen anrufen, sollen wir ihn durch unsere Handlungen nicht verscheuchen; er ist ein Geist, ein reiner Geist, deßhalb ist ihm alles Unreine verhaßt. „Wie der Rauch die Bienen vertreibt", spricht der h. Basilius, [1]) „und der üble Geruch die Tauben, eben so vertreibt der üble Geruch der Sünde den Engel, dem wir anvertraut sind."

4. Willigen Gehorsam, Folgsamkeit gegen ihre Einsprechungen. Diesen Gehorsam verlangt Gott, denn der Engel vertritt seine Stelle, und deßhalb gelten von ihm die Worte, die Gott zum Israelitischen Volke in der Wüste sprach: „Siehe, ich sende meinen Engel, daß er vor dir hergehe und dich bewahre auf dem Wege und dich führe an den Ort, den ich bereitet. Hab' Acht auf ihn und höre seine Stimme, und gedenk' nicht, ihn verschmähen zu dürfen." Ex. 23, 20. 21. Aus Güte sandte er uns den Engel; dürfen wir uns seiner Leitung entziehen? Auch der Liebe unsers Schutzengels sind wir diese Folgsamkeit schuldig. Wenn der Sohn eines Fürsten persönlich für die

[1]) In Psal. 33.

Geschäfte eines armen Landmannes Sorge trüge oder schützend ihm zur Seite stände, mit welcher Freudigkeit müßte dieser nicht auf jeden Wink seines fürstlichen Beschützers achten! Was bewog den himmlischen Fürstensohn, liebend uns auf unserer Reise zu begleiten? Freilich der Gehorsam gegen Gott, aber nicht minder die Liebe zu uns. Scheint es nicht, er finde in der Sorge, die er für uns trägt, einen Theil seiner Seligkeit, und unsere Seele, die er liebend begleitet, werde ihm ein zweiter Himmel? Wer könnte seine liebevolle Sorgfalt von sich weisen? — Doch es handelt sich ja um unser eigenes Wohl und Wehe. Der Himmel ist uns beschieden, wenn wir seiner Leitung folgen; verschmähen wir sie, wer wird uns vor den Abgründen bewahren, denen wir blind und gefühllos zutaumeln? wer uns vor den feindlichen Schaaren schützen, die uns von allen Seiten umgeben?

§. 36. Verhältniß der gefallenen Engel zu den Menschen.

a. Die bösen Geister suchen aus Haß und Neid uns an Leib und Seele zu schaden und uns in's ewige Verderben zu stürzen.

1. Daß sie den Menschen zur Sünde zu verleiten suchen, geht a. aus unzähligen Stellen der h. Schrift hervor. Schon die erste Sünde, welche das ganze Menschengeschlecht ins Unglück stürzte, wurde auf Einflüsterung Satans begangen; denn „der Teufel redete durch die Schlange, indem er sie als sein Werkzeug gebrauchte." [1]) Die h. Schrift bezeuget: „Gott hat den Menschen unsterblich erschaffen und nach seinem Bilde und Gleichnisse ihn gemacht; aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen." Weish. 2, 23. 24. Satan verleitete den Judas zum schwärzesten Verrathe (Joh. 13. 27). den Ananias zur Lüge wider den heil. Geist. Apostg. 5, 3. Er stiehlt den Samen des göttlichen Wortes aus den Herzen der Menschen, damit sie nicht glauben und selig werden. Luc. 8. 12. Ja er geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend, wen er verschlinge. 1. Petr. 5, 9. Der ganzen Kirche drohen die höllischen Mächte den Untergang, ohne sie jedoch überwältigen zu können (Matth. 16, 18), und der h. Johannes zeigt sie uns in der geheimen Offenbarung, wie sie die ganze Römerwelt und alle Künste der Bosheit zum Kampfe gegen das Christenthum aufregen. — b. Es ist unnöthig, zu erweisen, daß die Kirche, indem sie Gott um Beistand gegen die höllischen Mächte anfleht, ihren Glauben an deren Wirksamkeit kundgibt. Mag also immerhin unsere eigene verderbte Natur, mag die Welt mit ihren Reizen zur Sünde uns anlocken, nichts desto weniger ist es wahr, daß auch

[1]) S. Aug. de gen. l. 11. c. 27.

der böse Feind uns zu verführen sucht. — c. Der Grund dieses Strebens, dem Menschen zu schaden, ist einerseits sein Stolz, in Folge dessen er Widersacher Gottes ist und von Haß gegen ihn erglüht, andererseits sein Neid, in Folge dessen er den Menschen jenes Glückes berauben will, das er selbst verscherzt hat. Als Widersacher Gottes will er das Böse fördern, wie Gott Urheber des Guten ist. Zu diesem Zwecke bedient er sich auch äußerer Werkzeuge, und zwar dem h. Thomas [1]) zufolge gerade deßhalb, um so Gott nachzuahmen, der auch durch seine Boten das Heil der Menschen befördert. Trieb er das zehnhörnige Thier, das Römische Reich unter seinen zehn als Verfolger bekannten Kaisern, zum Kampfe wider das Christenthum (Off. 13); warum sollte er auch jetzt nicht ähnliche Mittel ergreifen, um den Menschen zu schaden? Und warum ließe sich nicht annehmen, daß alle jene, welche die Kirche Gottes anfeinden, welche Aergernisse bereiten, welche die guten Sitten untergraben, eben so im Solde des Bösen stehen, wie jene blutigen Verfolger des Abendlandes, oder die Sectenstifter des Morgenlandes? — Den Neid des bösen Feindes hervorhebend schreibt Tertullian [2]): „Es schmerzt den Satan, daß ihn und seine Engel der Diener Christi richten wird: deßhalb umpäbet und umlagert er ihn, ob er seine Augen durch fleischliche Begierlichkeiten blenden, oder sein Herz durch weltliche Lüste fesseln, oder seinen Glauben durch Furcht irdischer Macht untergraben, oder durch verkehrte Lehren irre leiten könne."

Wie erwünscht muß diesem Mörder von Anbeginn das Hinschwinden des Glaubens an seinen Einfluß sein, das bei Vielen sich kund gibt! Geringen Widerstand hat ein Feind dort zu erwarten, wo man gegen seine Angriffe keine Vorsichtsmaßregeln treffen zu müssen glaubt.

2. Daß der böse Feind dem Menschen an seinen Glücksgütern, seiner Gesundheit, selbst am Leben zu schaden suche, sehen wir aus der Geschichte Jobs, dessen Besitzungen er vernichtete, dessen Söhne er des Lebens beraubte, während er ihn selbst mit den bösartigsten Krankheiten heimsuchte. Job 1, 2. Die sieben Männer der Sara wurden „von einem Teufel, Namens Asmodäus, getödtet." Tob. 3, 8. An dem Vermögen der bösen Geister, dergleichen Wirkungen hervorzubringen, haben wir um so weniger zu zweifeln, da ihnen nach dem Ausdrucke des Papstes Benedict XIV. „die ganze natürliche Kraft, nach Außen körperlich zu wirken, auch nach der Sünde geblieben ist." [3]) Wurde auch den bösen Geistern die so ausgedehnte Macht, die sie bisher geübt hatten, entrissen und „der Fürst dieser Welt hinausgeworfen", so stehen ihnen doch auch jetzt noch Wege genug, uns zu schaden,

[1]) S. 1. q. 114. a. 2. — [2]) De poenitentia c. 7. — [3]) De beatificat. l. 4. c. 3. — Suarez de relig. tractat. III. l. 2. c. 16. n. 4.

offen; denn nicht ohne Grund können uns die Apostel so nachdrücklich ermahnen, vor ihren Nachstellungen auf der Hut zu sein. „Wir haben zu kämpfen wider die Oberherrschaften und Mächte, wider die Beherrscher der Welt in dieser Finsterniß, wider die Geister der Bosheit in der Luft." Ephes. 4, 6. Diese Worte wurden geschrieben, nachdem der Heiland über den Fürsten der Finsterniß triumphirt hatte. (Vergl. 1. Petr. 5, 8.) Man müßte auch die bewährtesten Thatsachen läugnen, um allen Einfluß der bösen Geister, insbesondere auch die Besessenheit, bestreiten zu können. [1])

[1]) Daß es namentlich zu Christi Zeiten Besessene, d. h. Menschen gegeben habe, auf deren Körper- und Seelenkräfte der böse Feind, indem er in ihnen wohnte, unmittelbar einen hemmenden Einfluß übte, bezeugen die Evangelien, welche erzählen, Christus habe „die Geister, die Teufel ausgetrieben" (Math. 8, 16), und diese seien wirklich „ausgefahren." Luc. 8, 33. Unter diesen Besessenen aber können unmöglich Kranke, Mondsüchtige oder Gichtbrüchige verstanden werden, wie man hat behaupten wollen; denn die Evangelisten unterscheiden die Kranken, Mondsüchtigen, Gichtbrüchigen von den Besessenen. „Sie brachten zu ihm Alle, die sich übel befanden und welche mit allerlei Krankheiten und Qualen behaftet waren, auch die vom Teufel Besessenen, und die Mondsüchtigen und Gichtbrüchigen, und er heilte sie." Matth. 4, 24. Auch kann unter der Besessenheit nicht eine eigene bestimmte Krankheit verstanden werden; denn die Kennzeichen dieses Zustandes sind zu ungleichartig. Bald ist Wahnsinn mit demselben verbunden, bald Taubheit, Stummheit oder Blindheit; bald ein gewaltsamer Trieb, sich in's Wasser oder in's Feuer zu stürzen. Das Volk aber erkannte den Zustand trotz der verschiedenartigsten Formen, unter denen er sich äußerte. Zuweilen jedoch geschieht durchaus keiner Anzeichen eines krankhaften Zustandes Meldung; so wird in der Apostg. (16, 16), wo von einer Besessenen die Rede ist, nur der Wahrsagerkunst erwähnt. — Nach dem Zeugnisse der Evangelisten redeten die bösen Geister, nicht die Besessenen, den Heiland an. Der Heiland sprach zu ihm (dem Redenden): „Fahre aus diesem Menschen, du unreiner Geist." Er fragte ihn auch: „Wie heißest du? Und er sprach zu ihm: Legion ist mein Name; denn unser sind Viele." Marc. 5. Nicht der Besessene selbst konnte sich eine Legion nennen. Werden aber vielleicht die Krankheiten redend eingeführt? Quälte eine Legion Krankheiten den Menschen? Keineswegs; denn die Geister „baten den Heiland und sprachen: Schicke uns in die Schweine, daß wir hineinfahren. Und Jesus erlaubte es ihnen sogleich. Und die unreinen Geister fuhren aus und fuhren in die Schweine" .... Bitten etwa Krankheiten den Heiland, er möge sie in die Schweine fahren lassen? — Es werden ferner Umstände erwähnt, welche nur in der Annahme, es sei vom bösen Geiste die Rede, eine Bedeutung haben. „Der unreine Geist durchwandert, wenn er von dem Menschen ausgefahren ist, dürre Orte, suchet Ruhe und findet sie nicht." Matth. 12, 43. Durchwandern Krankheiten, wenn sie den Menschen verlassen haben, dürre Orte? Und sollte auch in dieser Stelle nicht von der Besessenheit des Leibes, sondern von der sittlichen Besessenheit der Seele die Rede sein, so muß man doch zugeben, daß die Evangelien auf dieselbe Weise von der einen wie von der andern sprechen. — Daß endlich bei den Juden der Glaube an Besessene zu Christi Zeit allgemein verbreitet war, erhellet nicht nur aus den Evangelisten, da nach Matth. (12, 27) die Juden selbst unter Anrufung Gottes oder frommer hingeschiedener Personen die Teufel austrieben, sondern auch aus dem Zeugnisse des jüdischen Geschichtschreibers Josephus Flavius. Der Heiland, weit entfernt, diesem Glauben entgegenzutreten, zieht aus der Gewalt, die er über die Teufel übt, einen Beweis, daß Gott mit ihm sei, daß also seine Behauptung, er sei der Sohn Gottes, wahr sei. Nachdem er nämlich die Verläumdung der Pharisäer, er treibe durch Beelzebub die Teufel aus, zurückgewiesen hatte, fügt er bei: „Wenn ich aber durch den Geist Gottes die Teufel austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen." Matth. 12, 28. Kann wohl angenommen werden, der Heiland habe auf eine abergläubische Meinung der Juden den Beweis seiner göttlichen Sendung stützen wollen? Jeder Wahn zerfällt im Laufe der Zeiten; läßt sich voraussetzen, der Heiland habe die übrigen Belege

b. Die bösen Geister können von ihrem natürlichen Vermögen, auf uns nachtheilig einzuwirken, nur insofern Gebrauch machen, als Gott es zuläßt d. h. nicht verhindert.

Das gilt 1. von den physischen Uebeln, welche die bösen Geister den Menschen zuzufügen die Kraft haben. Ein Zweifaches ist zu

---

für seine Messiaswürde dadurch schwächen wollen, daß er auch zu Beweisgründen griff, welche die Zeit früher oder später zertrümmern mußte? — Nicht nur in dem entlegenen Judäa, sondern auch in dem durch griechische Wissenschaft aufgeklärten Macedonien und Kleinasien finden wir Besessene. Zu Philippi begegnete der h. Paulus einer Magd, die einen Wahrsagergeist hatte. „Paulus sprach zu dem Geiste: Ich befehle dir im Namen Christi, von ihr auszufahren. Und in derselben Stunde fuhr er aus.“ Apostg. 16. Zu Ephesus waren Erscheinungen dieser Art so häufig, daß der h. Lucas sie nur in wenigen Worten zusammenfaßt: „Gott wirkte nicht geringe Wunder durch die Hand des Paulus, so daß man seine Schweißtücher und Gürtel auf die Kranken legte, und die Krankheiten von ihnen wichen und die bösen Geister ausfuhren.“ Apostg. 19, 11. 12.

Die Väter der ersten und der folgenden Jahrhunderte zweifeln nicht im Mindesten an der Wirklichkeit der Erscheinung, von der die Rede ist, und berufen sich den Heiden gegenüber auf die Gewalt, welche den Christen über die bösen Geister zusteht. So der Philosoph und Märtyrer Justin in seiner Schutzrede. Seine Behauptung, daß der Sohn Gottes zum Wohle der Menschen und zur Vernichtung der Teufel Fleisch angenommen habe, bewährt er durch folgende, nach ihm offenkundige Thatsache: „Durch Anrufung des unter Pontius Pilatus gekreuzigten Jesus Christus heilten und heilen noch jetzt manche aus unsern Christen in der ganzen Welt und in eurer Stadt sehr viele von Teufeln Gequälte, so daß die Teufel überwältigt und vertrieben wurden, obschon jene von andern Beschwörern und Zauberern nicht geheilt werden konnten.“ Apol. secund. n. 6. Tertullian führt in seiner ewig denkwürdigen Schutzschrift Angesichts der ganzen heidnischen Welt eine noch zuversichtlichere Sprache. Er hat zuerst durch strenge Beweisführung die Nichtigkeit der heidnischen Götter darzuthun versucht, nun bricht er ab: „Kommen wir zu Thatsachen: man stelle hier vor eure Richterstühle einen wirklich vom Teufel Besessenen hin. Sobald was immer für ein Christ dem Geiste zu sprechen befiehlt, wird dieser sich ebenso wahrhaft für einen Teufel erklären, als er sonst lügenhaft für einen Gott sich ausgab. Ebenfalls führe man Einen aus jenen vor, die von einem Gott getrieben werden sollen . . . Wenn diese (vermeinten Götter), zu zaghaft, einem Christen zu lügen, nicht eingestehen, daß sie Teufel seien, dann vergießet auf der Stelle das Blut dieses unverschämten Christen.“ Apol. 23. Man übersehe nicht, daß die Vertheidiger des Christenthums den in alle Künste des Betruges eingeweihten, mit den Wirkungen natürlicher Krankheiten wohl vertrauten Heiden gegenüber sich auf öffentkundige Thatsachen beriefen, aus denen sie ebenso sehr die Nichtigkeit des heidnischen Götzendienstes, als die Wahrheit der christlichen Religion folgerten. Ein unsinniges Verfahren, wenn jene Thatsachen nicht unumstößlich feststanden, oder eine andere Erklärung zuließen. Uebrigens waren die unversöhnlichsten Feinde des Christenthums von der Wirklichkeit jenes Zustandes ebenso fest überzeugt, als die Christen selbst. Der Philosoph Celsus (Origenes cont. Celsum l. 1. n. 6.) gab vor, die Christen hätten ihre Macht über die bösen Geister von gewissen Namen der Teufel und von Zauberworten, gestand also die Thatsache oder das Vorhandensein jener Macht ein, und selbst Julian der Abtrünnige (Cyr. Alex. adv. Jul. l. 6.) weigerte sich nicht, Christo die Gewalt über die Teufel einzuräumen.

Der Exorcismus endlich (Beschwörung böser Geister), der seit den ältesten Zeiten des Christenthums gebräuchlich war, zeugt deutlich genug für den Glauben der Kirche, der überdieß in einzelnen Provincial Synoden ausgesprochen wurde.

Will man gegen so viele Beweise dieses Eine einwenden, man begreife nicht, wie der böse Geist auf den Körper des Besessenen einwirken könne? So erkläre man uns zuerst, wie unsere eigene Seele auf unsern Körper einwirkt. Denn obschon die Einwirkung der Seele auf den Leib, mit dem sie zu Einer Person und zu Einem Wesen verbunden ist, eine andere sein muß, so läßt sich doch eine gewisse Aehnlichkeit, da es sich in beiden Fällen um den Einfluß des Geistes auf die Materie handelt, nicht

unterscheiden: die den bösen Geistern eigene Kraft oder das natürliche Vermögen; sodann die Anwendung derselben, um den Menschen Schaden zuzufügen. Die der geistigen Natur eigene natürliche Kraft besteht in den gefallenen Engeln auch nach dem Falle, wie sie vor dem Falle bestand. Wir wissen aus der h. Schrift, daß die guten wie die bösen Engel das Vermögen besitzen, Körpern Bewegung mitzutheilen und dieselben von einem Orte zum andern zu versetzen. Der Engel trug den Propheten Habakuk nach Babylonien (Dan. 14), die Engel dienten dem Heiland (Matth. 4, 11); „der Teufel nahm ihn mit sich in die heilige Stadt und stellte ihn auf die Zinne des Tempels" (Matth. 4, 5). Daß sie außer dieser noch einer andern gänzlich verschiedenen Einwirkung auf die Körperwelt fähig seien, ist nicht annehmbar. [1]) Die Anwendung jener Kraft zum Schaden der Menschen kann nicht stattfinden ohne Gottes Zulassung. Das folgt zunächst aus der göttlichen Vorsehung. Gott regiert die Welt. §. 32, 6. Er regierte sie aber nur in einem unvollkommenen Sinne, wenn er der Thätigkeit seines Widersachers keine Schranken setzte, wie im Allgemeinen, so im Besondern und namentlich in Bezug auf den Menschen. Daß er sie setzt, deutet die h. Schrift genügsam an. „Siehe, Alles, was Job hat", sprach der Herr zu Satan, „ist in deiner Gewalt, nur an ihn selbst strecke nicht aus deine Hand." (Job 1, 12.) Mit diesen Worten war ihm nur die Gewalt über die äußern Güter Jobs belassen, und wirklich raubte er ihm auch nur diese. Als aber Gott zum zweiten Male gesprochen: „Siehe, er ist in deiner Hand, doch schone seines Lebens"; da begann er auch seinen Leib mit Krankheiten zu quälen, denn „er ging hinaus schlug Job mit einem überbösen Geschwüre von der Fußsohle bis zum Scheitel." (2, 7.)

Die Macht des bösen Feindes ist in sich selbst beschränkt, eben weil er als ein Geschöpf von seinem Schöpfer jeden Augenblick abhängt. Die Annahme von zwei ewigen Grundwesen, welche, zu einander im Gegensatze wie Licht und Finsterniß, in einem ewigen Kampfe begriffen sein sollten, hat die Kirche stets mit aller Kraft bekämpft, in welcher Form immer jene Lehre bei den Gnostikern, Manichäern, Albigensern auftreten mochte.

2. Dasselbe gilt um so mehr von den Versuchungen zur Sünde.

---

verkennen. — Sagt man, bei den Besessenen haben sich zuweilen Zeichen natürlicher Krankheiten gefunden, die sich durch natürliche Mittel heilen ließen? Etwas anderes ist die Besessenheit, etwas anderes ihre Wirkung. Wenn der böse Feind den Job mit Krankheiten schlagen konnte, warum vermöchte er nicht etwas Aehnliches bei den Besessenen? Ist der böse Feind durch übernatürliche Mittel vertrieben, so können die im Körper hervorgerufenen, ihrem Ursprunge nach übernatürlichen, aber ihrem Wesen nach natürlichen Wirkungen durch natürliche Mittel geheilt werden. — Schließt man aus dem entdeckten Betruge einiger angeblich Besessenen auf die Gleichheit aller ähnlichen Fälle? Dann ließe sich aus dem Betruge angeblicher Armen oder Kranken folgern, es gäbe durchaus keine Arme oder Kranke.

[1]) Suarez de angel. l. 4. c. 25—27. — S. Thom. 1. q. 110. a. 3.

Zunächst ist zu bemerken, daß die bösen Geister, während sie den physischen Schaden, den sie beabsichtigen, oft wider unsern Willen uns zu fügen können, völlig unvermögend sind, den beabsichtigten geistigen Schaden wider unsern Willen uns zuzufügen. Denn mag die Versuchung auch noch so heftig sein, ohne freie Einwilligung wird sie nicht zur Sünde. In Folge ihrer Befähigung, Körpern Bewegung mitzutheilen, können die bösen Geister auf unsern Leib und selbst auf unsere Einbildungskraft einwirken und so frühere Vorstellungen wachrufen. [1]) Dadurch werden sie Ursache, daß auch der Verstand entsprechende Gedanken bildet und dem Willen als etwas Wünschenswerthes darstellt, was in sich keineswegs wünschenswerth ist, sondern nur dem sinnlichen Vermögen schmeichelt. [2]) Sie wirken demnach auf Verstand und Willen nur indirect ein, weil sie nur auf das, was sinnlich oder körperlich ist, einwirken können. Den Willen zur Beistimmung bewegen können sie nicht. Der böse Geist müßte, um unsern Willen nach Belieben zu lenken, denselben ebenso in der Gewalt haben, wie Gott ihn in der Gewalt hat, der ihn lenkt wie er will. Gott aber hat unsern Willen deßhalb vollkommen in der Gewalt, weil er Urheber desselben ist.

Hiervon abgesehen können die bösen Geister selbst in dem Versuche, uns in die Sünde zu stürzen, nicht weiter gehen als Gott es zuläßt. Dafür sprechen die bereits angeführten Gründe. Gottes Vorsehung hat die Leitung der innern Welt, der Seelen, noch weit mehr zum Gegenstande, als die Leitung der äußern oder sichtbaren Welt; und wenn die h. Schrift erzählt, wie Gott dem Satan Einhalt that, wenn es sich um leiblichen Schaden handelte, so will sie uns lehren, daß Gott ihm noch engere Schranken zu setzen bereit ist, wenn es sich um Gefahren der Seele handelt.

[1]) S. Thom. 1. q. 111. a. 3. Angelus tam bonus quam malus virtute naturae suae potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est supra, quod natura corporalis obedit angelo ad motum localem. Illa ergo quae ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Manifestum est autem, quod apparitiones imaginariae causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum . . . Ad 2. Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere, quod caecus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum.

[2]) S. Thom. 1. q. 111. a. 2. ad 2. Daemones non possunt immittere cogitationes interius eas causando, cum usus cogitativae virtutis subjaceat voluntati; dicitur tamen diabolus incensor cogitationum, in quantum incitat ad cogitandum vel ad appetendum cogitata, per modum persuadentis vel passionem concitantis.

c. Gott läßt die Nachstellungen der bösen Geister aus gerechten dem Plane der Vorsehung durchaus entsprechenden Gründen zu.

Was bezüglich des sittlichen Uebels oder der Sünde im Allgemeinen nachgewiesen wurde (§. 32. c.), das muß auch von den Nachstellungen der bösen Geister gelten; denn auch sie sind ein moralisches Uebel, eine Auflehnung des Geschöpfes gegen den Schöpfer: Gott muß Gründe haben, weßhalb er dieses Uebel nicht hindert. Es ist nicht schwer, einige derselben nachzuweisen, obschon Niemand sich vermessen darf, alle Gründe, weßhalb Gott dieses oder jenes in der Weltordnung zuläßt, aufdecken zu können.

1. Gottes Macht, Weisheit, Güte werden durch jene Nachstellung auf besondere Weise verherrlicht. Wir sagen nicht, daß sie durch dieselben *mehr* verherrlicht werden, als sie ohne dieselben und ohne den Sündenfall der Engel verherrlicht worden wären. Es genügt nachzuweisen, daß sie jetzt in besonderer oder *eigenthümlicher* Weise hervortreten.

a. Die *Macht* Gottes wird verherrlicht, der Mensch möge der Nachstellung des bösen Feindes siegreich widerstehen oder aber erliegen. Widersteht der Mensch durch eigene, natürliche Kraft und die der natürlichen Vorsehung angehörenden Mittel, unter welche der Schutz der guten Engel zu rechnen ist, so wird Gottes Macht verherrlicht, insofern sie in der Ordnung der Natur sich kundgibt. Widersteht er durch den Beistand der Gnade, so wird Gottes Macht verherrlicht, insofern sie durch die übernatürliche Ordnung sich kundgibt. Unterliegt der Mensch, so wird Gottes Macht verherrlicht, indem er den Gefallenen wieder aufrichtet und den Schwachen zu wiederholten Siegen führt.

Was hier von den Einzelnen gesagt wurde, das gilt namentlich von der Gesammtheit der Gläubigen, der Kirche. Jenes Werk, das die *Ehre* Gottes mehr als jedes andere befördert hat, nämlich die Befestigung und Ausbreitung des Reiches Christi auf Erden, wurde durch den Sieg über die höllischen Mächte großentheils vollführt. [1] Und vom Entstehen des Christenthums an bis auf

[1] Ueberaus groß war die Herrschaft Satans, als Christus auf Erden erschien. Daß Feindschaft bestehen würde zwischen dem Samen des Weibes und dem der Schlange, daß diese jenem mit List nachstellen würde, war schon im Paradiese von Gott verkündet worden. Offen und heftig mußten die Nachstellungen des arglistigen Feindes sein, damit der Sieg, den der Messias über ihn erringen sollte, um so augenscheinlicher und glänzender wäre. Alle ihre „Legionen" mußte die Hölle aufbieten, damit ihre Ohnmacht im Kampfe mit dem Löwen aus Juda und ihre völlige Niederlage jedem Blicke klar würde. Der Fürst der Bosheit mußte durch den gewaltigen Eroberer in seiner ganzen Abscheulichkeit und Armseligkeit offen an's Tageslicht gezogen werden. Als daher der Sohn Gottes, um sich öffentlich zu zeigen, Fleisch annahm, da gestattete er dem Widersacher, sich ebenfalls zu zeigen und in den Besessenen gleichsam Fleisch anzunehmen, damit er, so vor seinen Richter geführt, aus dem Tempel, den er sich zugeeignet, schimpflich vertrieben würde. Vollkommen ward diese Absicht erreicht. Denn erlitt die Macht desjenigen, der sich als Gottheit von den Menschen anbeten ließ, nicht die allerschmählichste Niederlage, als jene Legion Geister, aus dem Körper des Besessenen in der Gegend der Gerasener vertrieben, sich vom Besieger als

unsere Tage hat nicht nur der Himmel durch seine Wundertraft, die Erde durch ihre Neugestaltung, sondern auch die Hölle durch ihre Anfeindungen für die Kirche Gottes Zeugniß abgelegt. Sowie das Kreuz seinen Siegeslauf über den Erdkreis fortsetzte, stieß es überall auf die höllischen Mächte, welche, nachdem sie Jahrtausende die Welt umstrickt gehalten, nun aufgeschreckt sich zum Kampfe rüsteten. Ihre Niederlage verkündete die Allgewalt des Christenthums. Was spricht lauter für seine Göttlichkeit, als jene lange Reihe von Verfolgungen, die sich in den ersten Jahrhunderten wider dasselbe erhoben? Der Hölle Werk waren sie nach dem Zeugnisse der geheimen Offenbarung. Ihren Anfeindungen also verdankt das Christenthum ein so glänzendes Zeugniß seiner Göttlichkeit.

b. Die Weisheit nebst der Macht wird verherrlicht, indem Gott das Böse zum Guten zu wenden weiß. Denn besteht der Mensch die Versuchung, so dient die Bosheit des Versuchers zur Erhöhung der Tugend und des Verdienstes des Versuchten. Fällt er in der Versuchung, so offenbart sich die Weisheit in dem zur Tilgung der Sünde dargebotenen Mittel. Das größte Werk der göttlichen Weisheit ist die Menschwerdung des Sohnes: sie trat ein in Folge des Sündenfalles und der Versuchung. Die Frucht der Menschwerdung kommt zur Anwendung und die in ihr kundgewordene Weisheit erstrahlt, so oft der Gefallene mit Gott ausgesöhnt wird. Sie erstrahlt aber auch, so oft der Mensch mit Hülfe der aus der Erlösung geschöpften Gnade die Versuchung überwindet.

c. Die Güte Gottes leuchtet um so mehr hervor, je reichlichere Gnaden sie spendet und je weniger der Mensch sie verdient. Nun sind die von Gott dargebotenen Gnaden gerade deßhalb, weil der böse Feind uns versucht, so reichlich. Denn Gott ist in allen, wenn auch noch so häufigen Versuchungen bereit, durch seine Gnade uns beizustehen, und gar oft verleihet er uns ganz freigebig eine wirksame Gnade, indem er bewirkt, daß wir die Versuchung nicht nur überwinden können, sondern auch wirklich überwinden. Und außerdem ist er, so oft wir auch fallen, stets bereit, durch seine Gnade uns vom Falle zu erheben. Selbst das Unglück derjenigen, welche, die Gnade Gottes verschmähend, vom Falle sich nicht erheben wollen, ist geeignet, uns den hohen Werth der Gnadenmittel zu veranschaulichen, welche Gottes Weisheit und Güte zur Bekämpfung der Versuchungen uns darbietet.

Die schmähliche Sclaverei, die grause Finsterniß, in der die bösen Geister ganze Länder und Völker, die sie bethört haben, gefangen halten, läßt uns das

Gnade erbat, in den unreinen Thieren ihre Wohnung nehmen zu dürfen? Das größere Maß von Gewalt, daß den höllischen Mächten zu Christi Zeit gegeben schien, diente aber ebensowohl zum Heile der Menschheit, als zur Verherrlichung des Erlösers. Denn eifriger drängte sich nun das Volk, um Rettung zu suchen, zum allgewaltigen Propheten und fand Gelegenheit, von seiner Messiaswürde sich zu überzeugen. Den oberflächlichen Sadduzäern aber, welche die Wirklichkeit einer Geisterwelt überhaupt läugneten, und deßhalb dem Reiche Gottes so fern standen, lieferten die bösen Geister selbst den schlagendsten Beweis von ihrem Dasein.

erhabene Loos anderer, durch die Religion Christi beglückter Nationen in einem weit helleren Lichte erscheinen, gerade wie das Unheimliche der Nacht uns das Beglückende des hellen Tages erst recht empfinden läßt. Als die Schreckenszeit am Schlusse des verflossenen Jahrhunderts über Frankreich hereingebrochen war, und die Helden der Revolution das Volk hinwürgten, da erst begriff man mit Schmerzgefühl, welch' glückliche Tage man unter dem rechtmäßigen Könige genossen hatte. Bewundern müssen wir daher die Weisheit Gottes, welche selbst die Verkehrtheit der höllischen Geister zur Erreichung so erhabener und so heiliger Zwecke zu gebrauchen weiß. Denn ursprünglich bestimmt, gleich ihren treugebliebenen Brüdern, die sie selbst beseelende Liebe des Schöpfers durch gute Einsprechungen den Menschen mitzutheilen, führen sie nun wider ihren Willen dieselben zur Kenntniß und Liebe Gottes. Wie nach dem Zeugnisse Tertullians [1]) die Römer bei den Christen Schutz gegen die Anfeindungen der bösen Geister suchten und so die göttliche Kraft des Christenthums laut bekannten, so werden auch jetzt noch heidnische Völker durch die Nachstellungen des bösen Feindes veranlaßt, im Schooße der Kirche Sicherheit vor ihm zu suchen. [2])

2. Der Stellung und den verschiedenen Verhältnissen des Menschen ist es durchaus entsprechend, daß Gott die Versuchung desselben zuläßt.

a. Zur Ordnung des Weltalls gehört es, daß die niedern Wesen durch die höhern ihrem Ziele zugeführt werden, daß folglich jene durch diese beeinflußt werden können. Das ist der letzte Grund, weßhalb Gott den Menschen Schutzengel gegeben hat. Nun ist dieser vorhergehende Wille Gottes durch den Fall der Engel zwar insofern vereitelt worden, als diese den Menschen vielmehr von seinem Ziele abzulenken bestrebt sind. Aber immerhin bleibt die natürliche Stellung dieselbe: der Mensch ist das niedere, der gefallene Engel das höhere Wesen, und folglich ist die Beeinflussung des Menschen durch die bösen Gei-

---

[1]) Ad Scapul. c. 4.

[2]) Auffallend ist, was Missionäre aus China berichten. „Schon in mehreren Briefen", so schreibt P. Gonnet unter dem 22. October 1849 aus Pune (Provinz Kiangnan), „hat man von einer gewissen Art von Besessenen geredet. Man muß gestehen, daß eine gewisse Krankheit, welche alle Chinesen dem Teufel zuschreiben, und die mir natürlich schwer zu erklären scheint, etwas wirklich Sonderbares hat. Sie wird in diesen Bezirken immer häufiger, fast immer begleiten sie dieselben Umstände, furchtbare Erscheinungen u. s. w., so daß sehr oft in kurzer Zeit ein jämmerlicher Tod erfolgt. Ich habe Personen gesehen, die, kurz zuvor noch in der blühendsten Gesundheit, sehr bald dem Tode nahe kamen. Glücklicher Weise nahmen sie ihre Zuflucht zur christlichen Religion; seitdem hat der Teufel keine Gewalt mehr über sie, und die Genesung ließ nicht lange auf sich warten. Das Mittel ist unfehlbar und die Wirkung schleunig, so daß ich bisher noch keine Ausnahme von dieser Regel gesehen habe. Wenn einige Male der Kranke nicht hergestellt wurde, so kam es daher, weil das Uebel zu weit vorangerückt und ohne ein wahres Wunder die Heilung unmöglich war; die Erscheinungen aber haben immer aufgehört, sobald der arme Ungläubige seinem Götzendienste entsagte. Welcher Triumph für unsere heil. Religion mitten unter diesem ungläubigen Volke? In diesem Theile der Provinz Kiangnan sagt man laut und überall, daß der Teufel keine Gewalt über die Christen hat, und daß man nur die Religion der Europäer annehmen muß, um auf immer von dieser sonderbaren Krankheit befreit zu werden." (Lettres autographiées des nouvelles Missions en Chine.)

ster seiner Natur entsprechend. Das war einer der Gründe, weßhalb Gott die Versuchung Adams durch den bösen Engel zulassen konnte und zuließ. [1])

b. Einen neuen Grund, weßhalb Gott die Nachstellungen des bösen Feindes zuläßt, schuf der Sündenfall Adams und der Fall der ganzen Nachkommenschaft durch ihn. Es gilt der Grundsatz: „Von wem Jemand überwältigt wird, dessen Knecht ist er." 2. Pet. 2, 19. Deßhalb wird mit Recht angenommen, daß in Folge des Sündenfalls Adams die Versuchungen durch die bösen Geister weit häufiger sind, als sie gewesen wären, wenn Adam nicht gesündigt hätte, oder wenn der Mensch im reinen Naturzustande wäre erschaffen worden. [2])

c. Zu diesem allgemeinen Grunde, weßhalb die Versuchung als Strafe von Gott zugelassen wird, fügt der Mensch oft noch andere hinzu. Es ist ganz angemessen, daß der Mensch, wenn er sich freiwillig dem Satan unterwirft, auch in besonderer Weise die Tyrannei desselben fühle. Er unterwirft sich ihm freiwillig durch jede schwere Sünde. Zuweilen unterwirft er sich ihm auch förmlich, indem er dem Widersacher Gottes Anbetung darbringt: denn daß das Heidenthum oft die unreinen Geister als Gottheiten verehrt hat, bezeugen außer dem Apostel auch die h. Väter, welche die Ansichten und die Uebungen ihrer Zeitgenossen aus eigener Anschauung kannten. Ja die Heiden selbst gestanden nicht selten, daß sie den bösen Geistern Opfer und Anbetung darbrachten. [3]) Eine Art Unterwerfung unter die bösen Gei

---

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 165. a. 1. Hoc pertinet ad conditionem humanae naturae, ut ab aliis creaturis juvari vel impediri possit. Unde conveniens fuit, ut Deus hominem in statu innocentiae et tentari permitteret per malos angelos et juvari eum faceret per bonos.

[2]) Suarez de angel. l. 8. c. 18. n. 24. Multo majorem licentiam tentandi habet daemon in hoc statu, quam in priore (i. e. innocentiae) habuisset.

[3]) „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Teufeln, und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr Gemeinschaft habet mit den Teufeln." 1. Cor. 10, 20. Den Teufeln opferten die Heiden nicht nur insofern, als jeder Götzendienst dem Willen des Widersachers Gottes entspricht, sondern auch insofern, als sie jenen zu opfern beabsichtigten, welche in den Tempeln und unter den Altären Zeichen ihrer Gegenwart kundgaben. So bezeugt Tertullian: Scimus, nihil esse nomina mortuorum (i. e. deorum) sicut et ipsa simulacra eorum; sed non ignoramus, qui sub istis nominibus institutis simulacris operentur et gaudeant et divinitatem mentiantur, nequam spiritus scilicet, daemones. De spectac. c. 10. Er erklärt im Angesichte der Heiden, der Beweis für diese Behauptung sei leicht zu führen; denn von einem Christen aufgefordert, die Wahrheit zu sagen, gestänben jene Götter und Göttinnen, daß sie Teufel seien. Apolog. c. 21. et 23. Aehnliches bezeugen Minucius Felix (Octav. c. 27), Arnobius (Adversus nation. l. 6. c. 12), Lactantius (Instit. l. 4. c. 27). Dem widerspricht nicht der Apostel, wenn er behauptet, „das Idol sei nichts". 1. Cor. 8, 4. Es ist nichts, weil es nicht das ist, als was es verehrt wird, d. h. weil es nicht Gott ist; wohl aber sind die etwas, die mit dem Idol in Verbindung stehen. In diesem Sinne schreibt der h. Augustin: Quid sunt idola, nisi quod Scriptura dicit: Oculos habent et non vident, et quidquid tale de materiis licet affabre effigiatis, tamen vita sensuque carentibus dicendum fuit. Sed immundi spiritus eisdem simulacris arte illa nefaria colligati, cultorum suorum animas in

ster übt Jeder, welcher ihre Hülfe in Anspruch nimmt, sei es, um Verborgenes kennen zu lernen (Wahrsagerei, divinatio), sei es, um gewisse Erfolge oder Wirkungen zu erzielen (Zauberei, magia). [1])

---

suam societatem redigendo miserabiliter captivaverant. De civ. l. 8. c. 24. Daß die bösen Geister durch Opfer zu verehren seien, lehrten namentlich die neuplatonischen Philosophen. Wie Celsus lehrt, „ist der gemeinsame Gott Aller gut, keiner Sache bedürftig, ohne Neid." (Apud Origen. cont. Celsum l. 8. n. 21.) Aber nach dem Geständnisse desselben Celsus gibt es auch „Dämonen, welche von Begierde nach fleischlichen Genüssen glühen, nach Blut und Opfergerüchen verlangen" (n. 62). Er gesteht, daß sie böse seien, meint aber, es sei nicht unerlaubt, „diese Fürsten der Welt sich günstig zu stimmen, wie man irdische Fürsten sich geneigt zu machen suche" (n. 64). Mit Celsus stimmt Porphyrius überein, der gleich ihm ein entschiedener Feind des Christenthums war (Geschichte §. 105). Er unterscheidet einen höchsten Gott, dann eine zweite Classe von Untergottheiten, eine dritte von Dämonen, eine vierte von Heroen. Dem höchsten Gott darf nichts geopfert werden, ja es dürfen ihm nicht einmal Gebete, weder mündliche noch innerliche, dargebracht werden; er ist zu verehren einzig „durch Stillschweigen und heilige Gedanken über ihn"; „nur den Dämonen, mögen sie gut oder böse sein, dürfe geopfert werden". Apud Euseb. praepar. evang. l. 4. c. 11. Indeß bemerkt richtig Eusebius, nach den Principien des Porphyrius seien alle Dämonen böse, da sie, wie er gestehe, den Menschen zu schaden suchen und Menschenopfer verlangen, die sicher böse seien. — Es ist aber wohl zu merken, daß diese Verirrung der Vernunft nicht bloß den neuplatonischen Philosophen eigen war, auch das Volk opferte förmlich den bösen Geistern, wie unter Andern der h. Augustin hervorhebt mit folgenden Worten: Numquid Romani etiam malos deos colendos non putant, qui pallori et febri fana fecerunt? qui et ἀγαθούς daemonas et invitandos, et κακους daemonas placandos monent? De consensu Evang. l. 1. c. 18.

[1]) Daß die Menschen durch Verkehr mit den bösen Geistern verborgene Dinge kennen gelernt und gewisse die menschlichen Kräfte übersteigende Wirkungen erzielt haben, verbürgt uns die h. Schrift. Die Werke der ägyptischen Zauberer waren die Folge ihres Verkehrs mit den Dämonen. Ex. 7, 11; 8, 7. Auch nach der Ankunft des Heilandes werden solche Werke vollführt werden. „Es werden falsche Christi und falsche Propheten aufstehen; und sie werden große Zeichen und Wunder thun." Matth. 24, 24. Nicht von natürlichen, d. h. durch rein menschliche Thätigkeit vollführten Werken ist hier die Rede. Satan trägt dem Erlöser einen förmlichen Vertrag an: „Abermal nahm ihn der Teufel mit sich auf einen sehr hohen Berg und zeigte ihm alle Königreiche der Welt und ihre Herrlichkeit und sprach zu ihm: Dieß Alles will ich dir geben, wenn du niederfällst und mich anbetest." Matth. 4, 8.

Daß wie früher, so in den ersten Jahrhunderten des Christenthums Zauberei bei den Heiden vielfach geübt wurde, verbürgen uns die h. Väter, welche die fraglichen Thatsachen aus eigener Anschauung kannten. Sie sprechen auch von verschiedenen Arten und Mitteln der Zauberei. Nach Tertullian gaben die Dämonen auch durch Tische ihre Antworten: per quos (daemones) et caprae et mensae divinare consueverunt. Apolog. c. 23. Man bewirkte Erscheinungen und citirte Seelen Abgeschiedener (magi phantasmata edunt et jam defunctorum infamant animas. Ibid.). Von der Kunst der Magier, Seelen Abgeschiedener, oder vielmehr gewisse Gebilde oder auch die bösen Geister, welche sich für solche Seelen ausgaben, erscheinen zu lassen, spricht auch Justin (Apol. I. n. 18). Origenes handelt von den Zauberkünsten der Aegyptier, zu denen das erwähnte Citiren abgeschiedener Seelen gehörte, als einer allgemein bekannten Thatsache. Cont. Cels. l. 1. n. 68. (Daß Satan die Seelen Abgeschiedener aus dem von Gott ihnen angewiesenen Orte nicht zurückführen könne, ist gewiß. Suarez de relig. tract. III. l. 2. c. 16. n. 14.) Auch den Heiden war bekannt, daß es eine mit Hülfe der Dämonen erlangte Fertigkeit, Andern Schaden zuzufügen, gebe. Zahlreiche Beispiele bei Becker-Marquardt, Handb. der Römisch. Alterthümer, 4. Bd. (Leipzig 1856) p. 132 ff.; Preller, Römische Mythologie (Berlin 1865) p. 766; Döllinger, Heidenthum und Judenth. p. 656. Wie Tacitus berichtet, glaubte man, Germanicus sei durch Zaubermittel getödtet worden. Anal. l. 2. n. 69.

Bemerkenswerth sind die Worte des h. Augustin, welche zugleich zeigen, wie Gott

d. Jedem ohne Ausnahme, auch dem Unschuldigen, können die Versuchungen des bösen Feindes diesen Nutzen gewähren, daß sie ihn

---

mit Grund zuläßt, daß der Mensch mit den bösen Geistern in Verkehr trete, von ihnen gewisse Befähigungen (artes) erwerben und gleichsam Verträge (pacta) abschließen kann: Hinc etiam fit, ut occulto quodam judicio divino, cupidi malarum rerum homines, tradantur illudendi et decipiendi pro meritis voluntatum suarum, illudentibus eos atque decipientibus praevaricatoribus angelis, quibus ista pars mundi infima, secundum pulcherrimum ordinem rerum, divinae providentiae lege subjecta est .... Omnes igitur artes hujusmodi vel lugatoriae vel noxiae superstitionis, ex quadam pestifera societate hominum et daemonum, quasi pacta quaedam infidelis et dolosae amicitiae constituta, penitus sunt repudianda et fugienda christiano. De doct. christ. l. 2. c. 23.

Nach solchen Zeugnissen der h. Schrift und der Väter versteht sich wohl von selbst, daß bei den Theologen rücksichtlich der Anerkennung einer Magie nur Einstimmigkeit herrschen kann. Suarez stellt folgenden Satz auf: Dicendum sine dubitatione est, dari magiam, quae dicat mira aliqua facere, quae virtute humana et per causas naturales, prout ab homine cognosci et applicari possunt, fieri non valent; ac subinde talem magiam superstitiosam esse, quia sine pacto daemonis non fit. Haec assertio est tam certa, ut sine errore in fide negari non possit: nam satis expresse habetur in scriptura. De virtute et statu religion. tract. III. l. 2. c. 14. n. 7.

Einige glauben zwar Zauberei oder Magie zugeben zu müssen, behaupten aber, von Zauberkunst könne keine Rede sein. Auf den Ausdruck käme wenig an, wenn nicht die Gründe, welche sie vorbringen, unrichtige Behauptungen enthielten. Kunst, so sagen sie, bezeichnet die Fähigkeit, mit Hülfe der bösen Geister gewiß und beständig wunderbare Wirkungen zu erzielen: es sei aber nicht annehmbar, daß Gott den bösen Geistern immer gestatten werde, den Menschen nachzustellen, nämlich so oft der Zauberer es wolle. Außerdem scheine eine solche Kunst eine gewisse Allgegenwart des Satans vorauszusetzen, ein freies Verfügungsrecht über geschaffene Dinge, und Treue in den Versprechungen; etwas Derartiges aber sei nicht annehmbar.

Dagegen ist zunächst zu bemerken, daß von einem positiven Zulassen Gottes, wie oben schon bemerkt, die Rede nicht sein kann: nur ein negatives Zulassen, ein Nicht-Verhindern kann verstanden werden. Sodann ist unrichtig, daß Kunst (= habitus operativus) ein absolut gewisses und ausnahmlos beständiges Erzielen gewisser Wirkungen verlange. Jemand kann die Reitkunst oder die Seiltänzerkunst oder die Thierbändigerkunst besitzen, ohne die Gewißheit haben zu müssen, daß er nie vom Pferde oder vom Seile falle oder von den wilden Thieren verletzt werde. Wer behaupten wollte, Gott könne nicht zulassen, daß die bösen Geister in einer ganzen Reihe von Fällen dem Menschen zu Diensten seien, müßte nicht nur den h. Vätern, sondern auch der h. Schrift widersprechen, wie aus den angeführten Stellen hervorgeht. Zauberkunst und die Befähigung des bösen Geistes, dem Menschen andauernd behilflich zu sein, setzt ebenso wenig eine Art von Allgegenwart desselben voraus, als die Befähigung, den Menschen andauernd zu versuchen, Allgegenwart voraussetzt. Oder sollen wir dem bösen Feinde auch die Befähigung, den Menschen andauernd zu versuchen, absprechen? Wenn es heißt, der böse Feind sei den Zauberern zu Willen, so ist unter diesem Ausdrucke ebenso wenig immer derselbe böse Geist zu verstehen, als mit dem Ausdrucke „der Versucher" nur ein und derselbe böse Geist bezeichnet wird. Daß die Zauberkunst ein absolut freies Verfügungsrecht über die irdischen Dinge auf Seiten der bösen Geister voraussetze, ist eine willkürliche Behauptung: einen Einfluß auf dieselben setzt sie allerdings voraus. Was endlich die Treue in Haltung des Versprechens betrifft, so ist bekannt, daß es eine verschiedenartige Treue gibt. Es gibt eine Treue unter Dieben und Mördern, die gewiß keine Tugend ist; es gibt eine Treue, die gehalten wird, so lange der eigene Vortheil es erheischt. Einer solchen Treue ist auch der böse Geist fähig, weil er fähig ist, seine Ziele durch geeignete Mittel zu verfolgen. Uebrigens wenn dem Satan jede Treue oder jede Erfüllung des Versprechens abgesprochen wird, dann wird nicht nur die Möglichkeit der Zauberkunst, sondern auch die Möglichkeit, eine einzelne Wirkung durch eine mehr oder minder zuverlässige Mitwirkung des bösen Geistes zu erzielen, in Abrede gestellt.

Die Theologen tragen durchaus kein Bedenken, nach dem Vorgange des h. Au-

Demuth und Vorsicht lehren und zum fleißigen Gebrauche jener Mittel anspornen, durch welche die Angriffe des bösen Feindes zurückgewiesen werden.

Gott kann um so mehr zulassen, daß die bösen Geister physisches Unglück, körperliche Leiden über den Menschen verhängen. Zwar bezwecken sie durch dieselben dem Menschen auch an der Seele zu schaden, wie aus der Geschichte Jobs hervorgeht. Aber die physischen Leiden haben doch nicht eine so enge Beziehung zur Sünde wie die Versuchungen. Selbst das Unglück, das den Besessenen trifft, bildet keine Ausnahme. Denn hat dieser gesündigt, so erscheint es als gerechte Strafe; billig muß der, welcher durch die Sünde der Herrschaft Gottes sich entzog und dem Satan sich unterwarf, nun die Zuchtruthe des selbstgewählten Meisters fühlen. War er aber unschuldig, so dienet diese Züchtigung, wie jedes andere Leiden, zu seiner Verdemüthigung und Vervollkommnung. Was er ohne freie Einwilligung redet oder thut, wird ihm nicht zugerechnet. [1])

---

gustin von einer ars magica, von pacta cum daemone zu sprechen. Effectus magicarum artium. S. Thom. 2. 2. q. 96. a. 3. ad 2. Omnes superstitiones procedunt ex aliquo pacto cum daemonibus inito, tacito vel expresso, et ideo omnes intelliguntur prohiberi in hoc quod dicitur: Non habebis deos alienos. Id. 2. 2. q. 122. a. 2. ad 3. — Tota haec ars, quatenus male operativa est, maleficium dici potest. Suarez de relig. l. c. n. 4. Die Behauptung Einiger, daß zwischen dem bösen Feinde und dem Menschen kein Pact, d. h. keine Verbindung bestehen könne, nennt Suarez eine „irrthümliche" (sententia erronea). Wenn, so fragt er, Satan dem Heilande einen Pact antragen konnte (Matth. 4), warum kann er einen solchen nicht jedem Andern antragen? Ib. n. 6.

Kann der böse Feind mit dem Menschen eine Verbindung eingehen, so begreift man auch, daß er dieselbe durch ein äußeres Zeichen besiegeln und seine Mitwirkung an eben dieses äußere Zeichen knüpfen kann. Ohnehin mag er, der Gott nachahmen will, seine Hülfeleistungen an äußere Zeichen zu knupfen lieben, wie Gott mit äußern Zeichen, den Sacramenten, seine Gnaden und Wohlthaten verbindet. Von Seiten Gottes aber wird so die Macht des bösen Feindes beschränkt, da er nur unter gewissen vom Menschen freiwillig angenommenen Bedingungen schaden kann.

Man hat den Einfluß der bösen Geister in Abrede gestellt, indem man behauptete, die anscheinend wunderbaren Wirkungen würden auf ganz natürliche Weise hervorgerufen, indem der vermeintliche Zauberer einzig durch ein von der Willenskraft ausströmendes und in die Ferne sich mittheilendes Fluidum auf die Gegenstände wirke, sie in Bewegung setze, wie wir durch die Willenskraft z. B. die Hand bewegen.

Der Einwurf ist nicht neu: er wurde bereits vor Jahrhunderten von den Theologen widerlegt. Suarez de relig. tract. III. l. 2. c. 15. n. 15. Durch die Willenskraft können wir unsern Körper, und durch den Körper andere Gegenstände mechanisch in Bewegung setzen, nicht aber so unmittelbar auf sie einwirken, wie auf den Körper. Oder wenn ein solches Vermögen uns eigen wäre, und zu seiner Anwendung einzig ein Willensact erfordert würde; warum kann nicht Jeder nach Belieben entfernten Körpern Bewegung mittheilen? Man wird nicht behaupten wollen, daß es einer außerordentlichen Anstrengung bedürfe; denn eine solche tritt an den Zauberern nicht hervor. Daß sich nicht Alles auf die natürliche Willenskraft zurückführen lasse, wird besonders dann klar, wenn der in Bewegung gesetzte Gegenstand durch conventionelle Zeichen Aufschluß ertheilt über Gegenstände, die dem Fragesteller selbst unbekannt sind.

[1]) „Der Besessene wird nicht immer vom bösen Feinde getrieben; zu gewissen Zeiten hat der Wille die Oberherrschaft und widersteht ihm. Wenn wir zugeben, die Freiheit werde im Besessenen gebunden, was würde daraus folgen? Sehen wir nicht, wie einige Menschen auch im Schlafe einhergehen, thätig sind, reden, ohne die Freiheit des Willens zu besitzen?" In jenen Augenblicken also, wo er seinen Zustand erkennt, wird ihm die Möglichkeit geboten, sich denselben verdienstlich zu machen. (Calmet, dissert. de energum. veritate, art. 2.)

d. Gebet, die Segnungen der Kirche, Wachsamkeit schützen uns gegen die Nachstellungen des bösen Feindes.

1. Vor Allem sollen wir unsere Zuflucht zum Gebete nehmen, wohl überzeugt, daß wir, wie überhaupt eine schwere Versuchung, so auch die heftigen Anfeindungen des bösen Geistes durch eigene Kraft nicht zu überwinden vermögen. Wie oft verweiset uns der Heiland auf's Gebet, als eine Schutzwehr gegen die Versuchung!

2. Nicht weniger sollen wir uns der Segnungen der Kirche und der von ihr geweihten Gegenstände bedienen. Wohl findet man zu unserer Zeit Menschen, welche den Gebrauch geweihter Sachen, des Weihwassers u. s. w., in ihrem Dünkel mitleidig belächeln: aber fürwahr, sie schmähen, was sie nicht kennen. Die Segnungen materieller Gegenstände wären abergläubisch? Und warum segnet denn Jesus das Brod, ehe er es unter die Menge austheilt? Matth. 14, 19. „Aber die Anwendung geweihter Gegenstände ist ohne Nutzen!" Warum denn bedienten sich schon die Apostel und späterhin die ersten Christen zur Heilung von Krankheiten des Oels, wie wir jetzt zur Erreichung ähnlicher Wirkungen uns des geweihten Wassers, Oels, geweihter Kerzen bedienen? Steht es Gott nicht frei, die Ausspendung seiner Gnade an diese oder jene Bedingungen zu knüpfen? Wenn er den Gewässern des Jordans die Kraft verlieh, den Naaman vom Aussatze zu heilen; einer Hand voll Erde, dem Blindgebornen das Auge zu öffnen: oder wenn er mit dem Besuche des Tempels von Jerusalem so große Gnaden verband: warum sollte er gewissen durch Gebete geweihten Gegenständen nicht ähnliche Kraft verleihen und mit dem glaubensvollen Gebrauche derselben nicht ähnliche Gnaden verbinden können? Daß er z. B. dem geweihten Wasser die Kraft verleihen wolle, die Geister der Finsternisse zu vertreiben und ihre Macht zu brechen, darum bittet die Kirche in ihren Segnungen. Wird sie unerhört bleiben, sie, die Braut Christi, der doch seinen Jüngern versprochen hat, alle ihre Bitten erhören zu wollen? Seien wir in Religionssachen nicht aufgeklärter als jene großen Männer, unsere Väter im Glauben, die an der Quelle der Wahrheit getrunken, die so viele Zeit und Anstrengung heiligen Forschungen gewidmet, deren Gelehrsamkeit durch eine Reihe so vieler Jahrhunderte strahlt. Welche Kraft überhaupt Tertullian, Augustin, Hieronymus u. A. den von der Kirche geweihten Gegenständen zuschreiben, wird später (4. Bd), wo von den kirchlichen Gebräuchen die Rede sein wird, erwähnt.

3. Beständige Wachsamkeit über uns selbst und große Sorgfalt, jene Gelegenheiten zu meiden, welche geeignet sind, dem Versucher als Mittel und als Handhabe zu dienen, wird unsern Willen kräftigen und uns gegen unvorhergesehene Ueberfälle schützen. Wir werden nie

gegen unsern eigenen Willen besiegt. Mit Recht sagt der h. Bernard: [1]) „Voll Gefahr ist es, so oft, ja beständig kämpfen zu müssen gegen die List des Satans, den wir nicht sehen, den Natur und lange Uebung mit Schlauheit rüstet. Bei uns jedoch steht es, besiegt werden zu wollen; Niemand wird wider seinen Willen in diesem Kampfe überwunden. Unter dir, o Mensch, ist deine Begierde, und du wirst sie beherrschen. Der Feind kann eine Versuchung erregen, aber dir steht es frei, deine Einwilligung zu geben, oder zu verweigern. In deiner Gewalt ist es, deinen Feind dir dienstbar zu machen, so daß Alles dir zum Nutzen gereicht." Wachsamkeit und ein mit Glauben und den Werken des Glaubens verbundener Widerstand wird uns zum Siege führen, mögen die Arglist und die Wuth des Feindes auch noch so groß sein. „Seid nüchtern und wachet, denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe und suchet, wen er verschlingen könne; dem widerstehet standhaft im Glauben." 1. Petr. 5, 8. 9.

Nutzanwendung.

Die Lehre von den Schutzengeln muß besonders in Tagen der Prüfung und der Leiden mit himmlischem Troste die Seele erfüllen. Der bei weitem größere Theil der Menschheit befindet sich stets in drückenden Verhältnissen und trägt nur zu oft ein Herz voll Bitterkeit und Groll gegen jene, von welchen er mit Recht oder Unrecht, aber immer vergebens, Erleichterung des harten Looses erwartet. Ein Gedanke an den schützenden Begleiter sagt dem Armen, daß ein Vater im Himmel seiner mit Liebe sich erinnert, möge er auch noch so verlassen scheinen, und dieser Gedanke verscheucht jede Bitterkeit aus seiner Seele. Hat es auch der göttlichen Weisheit, die überall nach Mannigfaltigkeit strebt, nicht gefallen, an Rang und Vermögen ihn seinem mächtigern Mitmenschen gleichzustellen, so gab sie ihm doch einen himmlischen Beschützer, wie jenem, und beurkundete so, daß seine Seele gleichen Vorzug genieße. Erhebt dieser Gedanke den Armen und Gedrückten in seinen eigenen Augen, so verleiht er ihm auch eine höhere Würde in den Augen des Mächtigen. Wie groß, wie achtenswerth ist Jeder, auch der Geringste, auch der Elendeste, da er einen Fürsten des Himmels zu seinem Beschützer und steten Begleiter hat? Wer sollte den nicht ehren, den ein Engel so ehrt! Nein, nimmer darf der Mensch mit schnöder Verachtung behandelt werden; der Engel, der neben ihm steht, zeigt auf den Himmel als das einstige Vaterland des nun bedrängten Erdenpilgers.

Hüte dich, den bösen Engeln durch die Sünde ähnlich zu werden. Sie empörten sich stolz wider den Höchsten. Was anders thust du, wenn du sündigst? Empörst du dich nicht wider sein Gesetz, indem du wenigstens durch deine Handlung sprichst: Wohl kenne ich seinen Willen, wohl weiß ich, daß mir diese That verboten ist, dennoch werde ich sie verüben? — Die Engel sündigten im Him-

---

[1]) Serm. 5. de quadrages.

mel, an einem Orte des Glücks, der Unschuld. Ist dir die Kirche, in der du lebst, nicht ein Himmel unendlicher Güter und Gnaden, die du, wenn du sündigst, eben so verachtest, wie die Engel die Freuden des Himmels? Wundere dich nicht, daß die Engel durch so viele Wohlthaten von ihrer schwarzen That sich nicht abhalten ließen; denn hast nicht auch du zahllose Wohlthaten in der Ordnung der Natur und der Gnade empfangen, und hat dir Gott nicht noch größere in der Ordnung der Glorie verheißen? Welchen Dank hast du ihm gezollt? — Lucifer riß eine Anzahl Unglücklicher mit sich zu Aufruhr und Verderben. Das ist eben das Unheilvolle der Sünde, daß sie sich selten im Herzen des Sünders verschließt; das Böse theilt sich mit wie das Gute. Wer zum Bösewicht geworden, wird gewöhnlich auch zum Verführer. — Wer den bösen Engeln durch die Sünde ähnlich geworden, nur zu leicht kann er es auch durch die Strafe werden. Sie wurden wegen einer einzigen Sünde in den Abgrund geschleudert, wegen einer Sünde des Stolzes, nur in Gedanken begangen. Glaube dich nicht unsträflich, wenn du dir auch keine äußern Unordnungen vorzuwerfen hast; das Herz ist der eigentliche Sitz der Unordnung und Sünde. Wähnst du, die Menge der Schuldigen werde dem strafenden Arme der Gerechtigkeit Einhalt thun? Warum denn war die Menge der aufrührerischen Engel nicht im Stande, den Zorn Gottes zu entwaffnen? Glaubst du, Gott werde ein Meisterwerk seiner Hand, die unsterbliche Seele des Menschen, ihrer Vorzüge wegen dem Verderben nicht preisgeben? Uebeachtet blieben in den Augen Gottes alle Vorzüge der Engel, sobald sie die Sünde begingen. Aber, o Wunder! derselbe, der die einzige Sünde der Engel mit unerbittlicher Strenge verfolgte, er hat meiner geschont, obwohl ich so oft gesündigt habe.

Nicht den bösen Engeln, sondern den guten nachzuahmen soll dein aufrichtiges Bestreben sein. Ja schön und erhaben an und für sich sind sie, jene himmlischen Wesen! Willst du ihnen nicht ähnlich werden? Sei rein und keusch wie sie. „Nicht nach dem Fleische leben ist englisch und über die Natur", spricht der heil. Gregor von Nazianz. „Die jungfräuliche Reinigkeit ist immer den Engeln verwandt", so versichert Tertullian. Doch bezeugt nicht der göttliche Lehrer selbst, daß die, welche rein leben, „den Engeln gleich sind"? Luc. 30, 36. — Sei andächtig wie sie. Stets schauen sie das Angesicht des himmlischen Vaters, und ihre Wonne ist es, vor seinem Throne sich niederwerfend ewig sein Lob zu singen. Und sollte dieses Geschäft nicht wichtig, nicht erhaben genug scheinen? Wir sollten es langweilig finden? — Sei gehorsam wie sie. Einen Gehorsam voll Demuth üben die heil. Engel. Sie, die Fürsten des Himmels, halten es nicht unter ihrer Würde, sobald Gott befiehlt, einen armen Erdensohn auf allen seinen Wegen zu begleiten. Man bewundert die Demuth des h. Carl Borromeo, Erzbischofs von Mailand, der sich oft voll Einfalt mit armen Landleuten, mit Hirten unterhielt, sie in den ersten Anfangsgründen der christlichen Lehre unterrichtete, zum Guten aufmunterte, um ihre Seele für Gott zu gewinnen. Und sieh, der heil. Schutzengel, dieser Himmelsfürst, kennt kein anderes Geschäft auf Erden. Einem unbedingten Gehorsam unterziehen sich die h. Engel. Geh hin, wache über diesem Kinde, spricht Gott zum Engel. Er geht, ohne zu wissen, eine wie lange Lebensfrist seinem Pflegkinde bestimmt worden, ob es zu den Auserwählten oder zu den Verworfenen gehören wird. Warum ward der eine Engel mit dem Schutze eines gekrönten Hauptes, warum der andere mit der Obsorge für einen über die Straßen einherziehenden Bettler beauftragt? Der Gehorsam der Engel kennt solche Fragen nicht; sie bilden ja ein wohlgeordnetes Heer, und als Streiter des Höchsten haben sie nur Ein Bestreben, den ihnen an-

gewiesenen Posten einzunehmen. — Willst du endlich den Engeln noch ähnlicher werden? Sei liebevoll wie sie. Als Kinder desjenigen, der, um Seelen zu retten, auf die Erde herabstieg, wünschen sie nichts sehnlicher, als Seelen in die himmlischen Freuden einzuführen. Darum begleiten sie ihr Pflegekind Tag und Nacht, erregen fromme Gedanken und Gefühle in seiner Seele und waffnen es gegen die Angriffe des Satans. Sie, die Vertrauten Gottes, wissen gar wohl, daß seinem Herzen nichts wohlgefälliger ist, als Seelen zu beglücken. Werde auch du deinen Mitmenschen ein schützender Engel, um die Liebe deines Vaters zu gewinnen. Entferne besonders deine Hausgenossen von Gefahren, rege sie an zum Guten, ermuntere sie durch dein Beispiel, wohl überzeugt, „daß du durch Rettung einer einzigen Seele mehr thust, als wenn du große Geldsummen unter die Armen ausspenden würdest." [1])

III. Abschnitt. Von den ersten Menschen und dem Sündenfalle.

§. 37. Erschaffung und Natur des Menschen.

a. Gott schuf den Menschen, indem er einen Leib aus Erde bildete und ihn mit einer unmittelbar erschaffenen Seele belebte.

„Gott bildete den Menschen aus Erdenstaub und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens." Gen. 2, 7. Der erste Mensch wurde von Gott selbst in's Dasein gerufen; nicht durch allmähliche Entwicklung, nicht durch Uebergang von einer niedern Gattung oder Art zu einer höhern, entstand dieses ausgezeichnete Wesen, das wir Mensch nennen. [2]) Wie auch wollte man der Natur eine Kraft zuschreiben, von der sie jetzt nicht die mindeste Spur mehr äußert! Oder sollte sie einen Fisch oder ein anderes Thier etwa deßhalb nicht mehr zum Menschen heranbilden können, weil im Laufe der Jahrhunderte ihre Zeugungskraft allmählich abgeschwächt worden wäre? Hätte eine solche Kraft je in ihr gelegen, so müßten wir gewiß in jenen neuentdeckten Ländern, wo uns die üppigste Natur entgegentritt, wenigstens einigen Versuchen dieser Art begegnen. Das aber ist das Loos des Unglaubens: verschließt er der Stimme der Offenbarung sein Ohr, so ist er genöthigt, die größten Thorheiten aufzugreifen. Vergl. oben §. 30. d.

Gott bildete den menschlichen Leib aus einem vorliegenden Stoffe; nicht aber die Seele: „er hauchte in sein Angesicht den Odem des

---

[1]) S. Chrys. hom. 3. in ep. I. ad Cor. n. 5.

[2]) Den Widerspruch mit der h. Schrift vermiede man selbst dann nicht, wenn man willkürlich annähme, nur der menschliche Leib sei durch eine derartige Entwicklung entstanden, während die vernünftige, mit dem Leibe zuletzt vereinigte Seele das Werk Gottes sei. Daher lehrt das Provinzialconcil von Cöln: Primi parentes a Deo immediate conditi sunt. Itaque Scripturae sacrae fideique plane adversantem illorum declaramus sententiam, qui asserere non verentur, spontanea naturae imperfectioris in perfectiorem continuo ultimoque humanam hanc immutatione hominem, si corpus quidem spectes, prodiisse. p. 30.

Lebens." Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß die Seele die göttliche Substanz selbst sei oder aus der göttlichen Substanz hervorgezogen sei. Die gegen den Pantheismus überhaupt oben (§. 30, c.) angeführten Gründe gelten auch hier. Insbesondere leuchtet ein, daß die göttliche Substanz nicht mit dem Menschen zu einem Wesen vereinigt sein kann, wie es geschehen würde, wenn statt der Seele die göttliche Substanz ihn belebte; denn abgesehen von allem Uebrigen, würde Gott im unsittlichen und lasterhaften Menschen unsittlich und lasterhaft sein. Ebenso leuchtet ein, daß die menschliche Seele nicht etwas aus der göttlichen Substanz Hervorgegangenes sein kann, da Gott ja unwandelbar ist. Durch den Ausdruck: „er hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens" soll also zunächst gesagt werden, daß Gott ihn belebt habe. Zugleich aber wird angedeutet, daß Gott ihn auf andere Weise belebt habe, als die Thiere. Diesen nämlich verlieh er eine vom Stoffe abhängige Seele, und deßhalb wirkte bei ihrer Belebung nicht Gott allein, sondern mit Gott zugleich der Stoff als Träger des sensitiven Lebensprincips. Bei der Belebung des Menschen aber wirkt der Stoff nicht mit: Gott ist die einzige Ursache der menschlichen Seele, er bringt sie nach ihrem ganzen Sein, nicht durch Umwandlung des Stoffes, er bringt sie aus Nichts hervor, er *erschafft* sie. Vergl. §. 30, a.

Ohnehin kann ja die Seele nicht anders als durch Erschaffung entstehen. Denn sie ist, wie sogleich wird gezeigt werden, eine einfache und geistige Substanz. Sie schließt folglich jeden vorliegenden Stoff, aus dem sie gebildet würde, nothwendig aus. Was nicht aus einem vorliegenden Stoffe gebildet werden kann, sondern seinem ganzen Sein nach hervorgebracht werden muß, kann nur durch Erschaffung entstehen. [1])

Obschon nun Gott die *Seele* allein erschuf, so sagen wir doch richtig, Gott habe den aus Leib und Seele bestehenden *Menschen* erschaffen. Denn zunächst kann vom ganzen Menschen bejahet werden, was von einem wesentlichen Bestandtheile desselben gilt: so sagen wir, der Mensch sei ein sterbliches, ein sinnenfälliges Wesen, obschon er nur dem Leibe nach sterblich und sinnenfällig ist. Sodann ist der Mensch auch dem Leibe nach *mittelbar* von Gott erschaffen, insofern der Stoff, aus dem der Leib gebildet worden, durch Erschaffung das Dasein erhalten hatte.

Die Mosaische Erzählung vom Ursprunge des Menschengeschlechts muß ferner ebensowohl im eigentlichen, geschichtlichen Sinne aufgefaßt werden, als z. B. die Erzählung der Sündfluth; denn eine Thatsache

[1]) S. Thom. 1. q. 90. a. 1 et 2. — Suarez de op. sex dier. l. 3. c. 7.

soll berichtet werden. Aus demselben Grunde kann auch die Entstehung der Eva nur als geschichtlich aufgefaßt werden. Moses wollte also durch den Umstand, daß er diese aus einer Rippe Adams gebildet werden läßt, nicht bloß den Gedanken ausdrücken, der Mann müsse das Weib lieben; sondern Gott bildete wirklich die Eva aus einer Rippe Adams, damit er ihn durch diese wirkliche Thatsache an die Pflicht, seine Frau zu lieben, und diese an die Schuldigkeit, ihrem Manne als Glied dem Haupte unterthänig zu sein, erinnerte.

b. Das ganze Menschengeschlecht stammt von Adam und Eva ab.

1. Moses zeigt uns zuerst die Erde in ihrer allmählichen Fortbildung und Verschönerung, und fügt dann bei: „Es war kein Mensch da, das Land zu bauen . . . Und Gott bildete den Menschen aus Erdenstaub . . . Und Gott sprach: Es ist nicht gut für den Menschen, daß er allein sei." Gen. 2. Vor Adam und Eva also gab es keine Menschen auf Erden. Von ihnen aber, diesem ersten Paare, stammt das ganze menschliche Geschlecht ab; denn: „Adam nannte den Namen seines Weibes Eva darum, weil sie Mutter aller Lebendigen war." Gen. 3, 20. Und wirklich zeigt uns derselbe Geschichtschreiber, wie die Nachkommen Adams bald über die ganze Erde sich ausbreiteten. — 2. Dasselbe bezeugt die h. Schrift mit den Worten: „Die Weisheit hat den bewahret, der zuerst von Gott zum Vater des Erdkreises gemacht worden, da er allein geschaffen war." Weish. 10, 1. Vater des Erdkreises heißt Adam, weil das ganze Menschengeschlecht ihn zum Stammvater hat. So lehrte auch der heilige Paulus zu Athen im Areopag: „Gott hat aus Einem das ganze Menschengeschlecht gemacht, daß es wohne auf der ganzen Oberfläche der Erde." Apstg. 17, 26. — 3. In der engsten Verbindung endlich steht diese Lehre mit dem Glaubenssatze von der Erbsünde, die durch Einen auf alle Menschen übergegangen ist. „Durch Einen Menschen ist die Sünde in diese Welt gekommen und durch die Sünde der Tod, und so ist der Tod auf alle Menschen übergegangen, weil Alle in ihm gesündigt haben." Röm. 5, 12. Mit Recht sagt daher das Provincialconcil von Cöln: „Jene, welche behaupten, man wisse nicht, woher das Menschengeschlecht entstanden, oder welche läugnen, daß das ganze Menschengeschlecht von Adam abstamme, setzen sich mit der h. Schrift in offenen Widerspruch." [1])

Nur aus der h. Schrift läßt sich mit Sicherheit die Abstammung des ganzen Menschengeschlechts von Einem Paare erweisen. Daß die verschiedenen Menschenracen zu einer und derselben Art (species) gehören, läßt sich freilich aus dem in der Natur herrschenden physi-

[1]) P. 1. cap. 14.

schen Gesetze folgern. Zwischen den verschiedenen Racen nämlich (Negern und Weißen ꝛc.) findet fruchtbare Fortpflanzung statt; fruchtbare Fortpflanzung aber findet sich nur zwischen Individuen derselben Art. Daraus aber, daß alle Menschen derselben Art angehören, folgt noch nicht, daß sie auch von einem und demselben Paare thatsächlich abstammen; es folgt nur, daß sie von einem und demselben Paare abstammen können.

Indeß ist doch zu beachten, daß die Ergebnisse geschichtlicher, sprachlicher und wissenschaftlicher Forschungen dem Offenbarungsglauben nicht nur nicht entgegentreten, sondern sich mit demselben im schönsten Einklange finden. Die Ueberlieferungen der ältesten Völker und ihre Geschichtschreiber erzählen den Ursprung des Menschengeschlechts auf eine der Mosaischen mehr oder weniger ähnliche Weise. Alle Denkmale des Alterthums bezeichnen Asien als die Wiege der Menschheit und lassen von dorther die Völker sich über die Erde verbreiten. Die auch noch so verschiedenen Sprachen selbst deuten durch mannigfache Aehnlichkeit auf eine gemeinsame Ursprache und folglich auf einen gemeinsamen Ursprung des menschlichen Geschlechts. Die Naturforscher endlich thun dar, daß die einzelnen Menschenstämme trotz der Verschiedenheit der Bildung und Farbe, die hauptsächlich im Einflusse des Klima ihren Grund hat, sich leicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurück führen lassen.

Nach dem hebräischen Texte der Bibel, dem sich die lateinische Vulgata anschließt, beträgt der Zeitraum vom Ursprunge des Menschengeschlechts bis auf Christus ungefähr 4000 Jahre, nach der griechischen Uebersetzung der siebenzig Dolmetscher etwas über 5000 Jahre. Es ist gewiß, daß Moses in der Angabe der Zahlen nicht geirrt hat; da nämlich gemäß der Kirchenlehre die gesammten Bücher des a. u. n. Testaments „mit allen ihren Theilen" kanonisch, weil „inspirirt", sind, so schließen sie als inspirirte Bücher in den auf geschichtliche Thatsachen bezüglichen Theilen nicht weniger jeden Irrthum aus, als in den auf Glaubens- und Sittenlehren bezüglichen. (Vergl. des Verf. Handbuch der Religion §. 62. S. 140.) Aber nicht gewiß ist, daß durch die Abschreiber in der Zahlenangabe kein Irrthum begangen worden, oder daß die Art der Zählung der Schriftausleger immer der von Moses beabsichtigten Zählungsart entspreche.

Indeß hat sich doch mehr und mehr herausgestellt, daß die Zeitrechnungen einiger Völker, die sich ein weit höheres Alter beilegen, keinen Glauben verdienen, daß namentlich die Zeitrechnung der Aegyptier nicht ein so hohes Alter des Volkes begründe, wie es Anfangs den Anschein hatte. Auch erweisen menschliche Ueberreste, die man in den Erdschichten gefunden, nicht das Vorhandensein des Menschengeschlechts in einer Zeit, welche über die von Moses angegebene sicher hinausliegt. [1])

[1]) Vergl. Natur u. Offenb. 2. Bd. S. 49. 97. — Wiseman, Zusammenhang zwischen Wissenschaft u. Offenb. 7. u. 8. Vortrag. — Reusch, Bibel u. Natur, XXXII. XXXIV. XXXV. — Hettinger, Apologie des Christenth. 2. Bd. 1. Abth. 5. Vortrag. — Lüken, die Traditionen des Menschengeschl. 2. Bch. 2. Kap. — Derf. Ueber die Einheit des Menschengeschl.

c. Im Menschen ist nur Eine Seele, die vernünftige, und diese befähigt ihn zu den Verrichtungen des dreifachen Lebens: des vegetativen, des sensitiven und des intellectiven.

Das Gegentheil ist in älterer und neuerer Zeit vielfach behauptet worden. Bald nahm man im Anschlusse an die platonische Philosophie eine dreifache, dem dreifachen Grade des Lebens, entsprechende Seele an; bald eine zweifache, eine vernünftige und eine den Leib belebende; so daß der Mensch aus „Leib, Seele und Geist" bestände. Andere haben mit Cartesius zwar nur Eine Seele im Menschen angenommen, aber behauptet, daß diese nur das Princip der sensitiven und intellectiven Verrichtungen sei, während der Körper selbst nicht lebe, sondern nur als Maschine seine Verrichtungen vollziehe und als Instrument der Seele diene. Was der Bewohner im Hause, oder was die Spinne in ihrem Gewebe, das ungefähr ist nach Cartesius die Seele im Körper. Auch Günther nahm nur Eine Seele an, und läugnete mit Cartesius, daß sie dem Leibe Leben mittheile, wich aber von ihm dadurch ab, daß er behauptete, der Leib lebe durch sich selbst, weil Alles, was ist, bestimmt sei durch Selbstentwicklung zum sensitiven Leben zu gelangen. Nach Günther besteht der Mensch aus Geist und einem durch sich selbst belebten Leibe; nach ihm wohnt also die vernünftige Seele oder „der Geist" im Körper, wie in einem (sensitiv) lebenden Wesen.

1. Gemäß dem Schöpfungsberichte hauchte Gott, nachdem er den Menschen aus Erdenstaub gebildet, in sein Angesicht den Odem des Lebens. Gen. 2, 7. Durch das von Gott Mitgetheilte wird also der Leib belebt. Dieses Mitgetheilte aber war die vernünftige Seele. Denn wie oben nachgewiesen (a), wurde es durch einen Act der Erschaffung in's Dasein gerufen. Nur die vernünftige, geistige Seele empfängt ihr Dasein durch Erschaffung. — Auf diese Stelle spielt auch der Prediger an, indem er den Tod als eine Trennung des Geistes vom Körper bezeichnet: „Der Staub kommt wieder zur Erde, wovon er war, und der Geist kehrt wieder zu Gott zurück, der ihn gegeben hat" Pred. 12, 7. Wie der Hinzutritt des Geistes zum Körper diesen belebt, so begründet der Zurücktritt desselben den Tod des Leibes. Auch im n. Testamente wird die Belebung des Leibes der vernünftigen Seele zugeschrieben, und Geist und Seele als ein und dasselbe Princip bezeichnet. „Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib tödten, aber die Seele nicht tödten können; sondern fürchtet vielmehr denjenigen, der Leib und Seele ins Verderben der Hölle stürzen kann." Matth. 10, 28. Hiernach ist „die Seele" unsterblich; also ist sie weder eines und dasselbe mit dem Leibe, noch etwas vom „Geiste" oder der vernünftigen Seele verschiedenes. „Da kehrte ihr (der Tochter des Jairus) Geist zurück und sie stand sogleich auf." Luc. 8, 55. Hier erscheint der Geist als das den Leib belebende Princip. Anderswo wird die Seele als dieses Princip dargestellt; so in der Geschichte der durch Paulus bewirkten Todtenerweckung: „Seine Seele ist in ihm." Act. 20, 10. Deßhalb werden Geist und Seele für ein und dasselbe erklärt; so im Magnificat: „Hoch preiset meine Seele

den Herrn, und mein Geist frohlocket in Gott meinem Heilande." Luc. 2, 46. 47.

Zu beachten ist, daß ein und dasselbe Wesen oft mit verschiedenen Namen bezeichnet wird, je nachdem die verschiedenen Thätigkeiten und Beziehungen desselben angedeutet werden sollen. So sagt der Heiland: „Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deiner ganzen Seele, und aus deinem ganzen Gemüthe." Matth. 22, 37. Herz, Seele, Gemüth sind gewiß nicht drei verschiedene Substanzen oder Denkprincipien, sie sind die Eine vernünftige Seele in ihren verschiedenen Beziehungen. Dasselbe gilt, wenn der h. Paulus schreibt: „Er aber, der Gott des Friedens, heilige euch vollkommen, damit euer ganzer Geist und Seele und Leib tadellos aufbewahrt werde für die Ankunft unsers Herrn Jesu Christi." 1. Thess. 5, 23. Die Eine Substanz wird häufiger Geist genannt, wenn sie betrachtet wird als das Princip der rein geistigen Thätigkeit und ohne Beziehung zum Leibe; sie wird vorzugsweise Seele genannt, wenn sie in ihrer Beziehung zum Leibe und als Princip jener Thätigkeit betrachtet wird, die mit Hülfe der Organe vollzogen wird. Anderswo schreibt derselbe Apostel: „Lebendig ist das Wort Gottes . . . und dringet durch, bis daß es Seele und Geist, auch Mark und Bein scheidet, und ist ein Richter der Gedanken und Gesinnungen des Herzens." Hebr. 4, 12. Seele, Geist, Herz werden nicht als drei Principien unterschieden; denn die „Gedanken und Gesinnungen", die hier dem Herzen zugeeignet werden, werden anderswo dem Geiste zuerkannt; der Apostel will die verschiedenartigen menschlichen Thätigkeiten bezeichnen.

2. Nach dem Athanasianischen Glaubensbekenntniß ist Christus „vollkommener Mensch aus einer vernünftigen Seele und einem menschlichen Leibe bestehend;" „die vernünftige Seele und der Leib sind Ein Mensch." Damit sind die zwei wesentlichen Bestandtheile des Menschen bezeichnet. Das 8. allgemeine Concil entschied gegen Photius, im Menschen sei nur Eine Seele, die vernünftige. [1]) Es stützt sich dabei auf die Lehre des a. und des n. Testaments, und auf die Aussprüche der Väter. Die Väter fanden diese Wahrheit besonders mit der Lehre über die Menschwerdung des Sohnes eng verknüpft. Papst Leo [2]) lehrt in seinem dogmatischen Schreiben an Flavian, das Wort sei Fleisch geworden „in jenem Fleische, das es vom Menschen annahm und das es durch den Geist des vernünftigen Lebens belebte." Gennadius zählt die Lehre von der Einheit der menschlichen Seele unter die kirchlichen Dogmen. [3]) Nach dem 4. Concil in Lateran schuf Gott die „mensch-

[1]) Cum vetus novaque lex testamenti doceat, unicam homini eamque ratione et intelligentia pollentem, esse animam; eamque sententiam deliquorum omnium Patrum et doctorum ecclesiae doctrina confirmet, sunt tamen, qui duas homini esse animas asserant, et quibusdam vitiosis ratiunculis suam haeresin stabiliant. Itaque sancta haec et oecumenica Synodus hujus impietatis conditores cum tota secta sua magna voce anathematizat. Harduin. V. p. 1102.

[2]) Verbum caro factum est, hoc est, in ea carne, quam assumpsit ex homine, et quam spiritu vitae rationalis animavit.

[3]) De eccles. dogmat. c. 15. Neque duas animas esse dicimus in uno homine, sicut Jacobus et alii Syrorum disputatores scribunt, unam animalem, qua animetur corpus, et (quae) immixta sit sanguini, et alteram spiritalem, quae rationem ministret; sed dicimus, unam esse eandemque animam in homine, quae et cor-

liche aus Geist und Körper bestehende" Creatur (ex spiritu et corpore constitutam); ein dritter Bestandtheil ist somit ausgeschlossen.

3. Gibt es mehrere Seelen im Menschen, oder ist die Eine vernünftige Seele nicht das den Leib belebende Princip, so ist der Mensch nicht Einer, nicht Ein Wesen, sondern ein Aggregat mehrerer Wesen, mehrerer vollständiger Substanzen. Gibt es in ihm drei Seelen oder einen dreifachen Lebensgrund, so ist er Pflanze, Thier und Geist. Denn Pflanze ist ein für sich allein stehender, durch ein den vegetativen Verrichtungen entsprechendes Princip belebter Organismus; und ein solcher wird jener Annahme gemäß durch den vegetativen Lebensgrund und die entsprechenden Organe gebildet. Thier ist ein für sich gesondert existirender, durch ein sensitives Princip belebter Organismus; ein derartiger gesonderter Organismus entsteht durch einen gesonderten Lebensgrund mit den entsprechenden Sinnorganen. Man kann nicht entgegnen, der Mensch wäre doch Einer wegen des Einen Leibes, in welchem die drei von einander unterschiedenen Principien existiren. Denn nicht der Stoff als das Niedere, sondern die Seele als das Höhere ist Grund der Einheit.

In zwei gesonderte Wesen wird der Mensch zerlegt, mag man mit Cartesius den Leib als etwas Unbelebtes, als eine Maschine betrachten, oder mit Günther als etwas durch sich selbst Belebtes. Denn im erstern Falle besteht zwischen dem Geiste und dem Leibe das Verhältniß des Klavierspielers zum Klavier, des Steuermanns zum Schiffe; im zweiten das des Reiters zum Pferde. [1])

Eine solche Zerlegung des Menschen in zwei gesonderte Wesen ist selbst mit unserer inneren Erfahrung unvereinbar. Denn wir sind uns nicht nur unserer Gedanken, sondern auch mancher körperlichen Vorgänge, unserer körperlichen Empfindungen bewußt; das aber kann nur dann der Fall sein, wenn dasselbe Princip nicht nur denkt, sondern auch empfindet und folglich die körperlichen Organe belebt, in welchen die Empfindung vor sich geht. Der Reiter empfindet nicht den Schmerz des Pferdes, und der Steuermann empfindet nicht als in ihm vorgehend, was in den Bestandtheilen des Schiffes vor sich geht.

Wollte man aus dem in uns oft bemerkbaren Widerstreite der Neigungen

---

pus sua societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat, habens in se libertatem arbitrii, ut in suae substantiae eligat cogitatione quod vult.

[1]) S. Thom. Compend. theol. I. c. 90. Homo dicitur vivens, secundum quod habet animam vegetabilem, animal autem secundum quod habet animam sensitivam, homo autem secundum quod habet animam intellectivam. Si igitur sunt tres animae in hoc homine, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis, sequitur quod homo secundum aliam animam ponatur in genere, et secundum aliam (animam) speciem sortitur. Hoc autem est impossibile, sic enim ex genere et differentia non fieret unum simpliciter, sed unum per accidens vel quasi congregatum, sicut musicum et album, quod non est unum simpliciter.

auf zwei Seelen schließen, so könnte man aus demselben Grunde auf eine Dreiheit und Mehrheit von Seelen schließen. Man kann nämlich zugleich zu zwei sich entgegenstehenden sinnlichen Genüssen, zugleich aber zur Bekämpfung derselben, außerdem zu zwei entgegengesetzten guten Werken, z. B. zum Kirchenbesuch und zu einem mit dem Kirchenbesuch nicht vereinbarenden Liebeswerke angezogen werden. Daraus folgt doch sicher nicht, daß in uns zwei sinnliche Seelen und zwei geistige Seelen sind. Die Eine Seele wird angezogen von verschiedenen Gütern, von sinnlichen Gütern, die den sinnlichen Vermögen, von geistigen Gütern, die den geistigen, höhern Vermögen entsprechen.

In der h. Schrift und bei den h. Vätern begegnen wir oft der Gegenüberstellung: natürlicher Mensch (animalis — psychicos — homo), und geistiger Mensch (spiritualis — pneumaticos — homo). Obwohl nun Einige unter dem Geiste die höhern, unter der Seele die niedern Fähigkeiten der Einen geistigen Substanz verstehen, so wird doch aus manchen Stellen klar, daß unter dem Geiste nicht ein Bestandtheil des Menschen, sondern entweder der h. Geist oder die heiligmachende Gnade, unter der Seele aber das Natürliche im Menschen verstanden wird. „Wir aber haben nicht den Geist dieser Welt empfangen, sondern den Geist, der aus Gott ist, damit wir wissen, was uns von Gott geschenkt ist." 1. Cor. 2, 12. [1])

d. Diese Eine vernünftige Seele ist mit dem Leibe in der Weise vereinigt, daß sie die substantiale Form oder die Wesensbestimmung desselben ist.

Wesensbestimmung nennen wir jenes innere Princip, wodurch etwas Sinnenfälliges zu einem Wesen besonderer Art wird. In den sinnenfälligen Dingen unterscheiden wir nämlich ein Zweifaches: ein Bestimmbares und ein Bestimmendes. Das Bestimmbare ist der Stoff, das Bestimmende die Form.

1. Daß die vernünftige Seele die Wesensform des Leibes ist, deutet die h. Schrift an in den Worten: „Gott bildete den Menschen aus Erdenlehm und hauchte in sein Angesicht den Odem des Lebens, und also ward der Mensch zum lebenden Wesen." Gen. 2, 7. Hier ist von der vernünftigen Seele die Rede, wie aus dem Gesagten ge-

[1]) So versteht den Apostel auch der heil. Irenäus, der schreibt: „Der vollkommene Mensch ist die Vereinigung der Seele, die den Geist des Vaters empfängt, mit dem Fleische . . . Perfectus homo commixtio et adunitio est animae assumentis Spiritum Patris, et admixta ei carne . . . . Propter quod et apostolus ait: Sapientiam loquimur inter perfectos; perfectos dicens eos, qui percoperunt Spiritum Dei et omnibus linguis loquuntur . . . . quos et spirituales Apostolus vocat, secundum participationem Spiritus existentes spirituales. Adv. haer. l. 5. c. 6. In demselben Sinne schreibt Gennadius: Non est tertius in substantia hominis spiritus, sicut Didymus contendit, sed spiritus ipsa est anima pro spiritali natura, vel pro eo, quod spiret in corpore, spiritus appellatur. Anima vero ex eo vocatur, quod ad vivendum vel ad vivificandum animet corpus. Tertius vero, qui ab Apostolo (1 Thess. 1, 22) cum anima et corpore inducitur spiritus, gratiam Spiritus sancti esse, intelligamus, quam orat Apostolus ut integra perseveret in nobis, ne nostro vitio aut minuatur aut fugetur a nobis, quia Spiritus sanctus effugiet fictum. (Sap. 1, 4.) De eccles. dogm. c. 20.

nugsam hervorgeht. Diese vernünftige Seele nun wird mit dem Leibe so vereinigt, daß das Ganze zu einem lebendigen Wesen und zwar bestimmter Art, d. h. zu einem vernünftig lebenden Wesen, zum Menschen, wird. Hierin aber besteht eben das Eigenthümliche der Wesensform: sie macht das Sinnenfällige durch ihre Vereinigung mit ihm zu einem Wesen bestimmter Art.

2. Das Concil von Vienne lehrt, daß „die Substanz der vernünftigen Seele wirklich und durch sich selbst die Form des menschlichen Leibes ist", und erklärt für einen Häretiker denjenigen, der hartnäckig zu behaupten wagt, „daß die vernünftige Seele nicht durch sich selbst und wesentlich die Form des menschlichen Leibes sei." [1]) An diese und ähnliche Bestimmungen sich anschließend erklärte Pius IX., durch die Schriften Günthers werde „die katholische Lehre über den Menschen verletzt, der aus Leib und Seele in der Weise zusammengesetzt ist, daß die vernünftige Seele wirklich, durch sich selbst und unmittelbar Form des Leibes ist." [2])

Die vernünftige Seele oder die Substanz der Seele ist demnach Form oder Bestimmung „durch sich selbst" (per se), nicht durch etwas von ihr irgendwie Verschiedenes, etwa durch die vegetativen Vermögen. Denn dieses sinnenfällige Wesen ist nicht bloß etwas Vegetatives: es ist Mensch; Mensch aber kann es nur sein durch das, was dem Menschen wesentlich ist, d. h. die vernünftige Seele. Sie ist Wesensbestimmung des Leibes „unmittelbar", d. h. sie wird mit dem Leibe als solchem, nicht zunächst mit etwas, das vom Leibe verschieden ist, vereinigt, also nicht mit einer aus dem Leibe hervorgehenden sensitiven Seele; denn dieses sinnenfällige Ganze selbst ist Mensch; folglich muß das Sinnenfällige, der Leib selbst, nicht bloß etwas von ihm Verschiedenes, durch die Seele bestimmt werden.

3. Daß der Mensch aus Stoff und Wesensform besteht, ergibt sich aus der Erfahrung. Diese lehrt zunächst, daß es in ihm wie in der Pflanze und dem Thiere etwas Bestimmbares, Stoffliches, folglich auch ein Bestimmendes gibt. Dieses Bestimmende ist die substantiale oder die Wesensform. Denn durch dasselbe ist der Mensch ebenso wesentlich vom Thiere und von der Pflanze verschieden, wie das Thier

[1]) Doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei reprobamus; definientes, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tamquam haereticus sit habendus.

[2]) Noscimus, iisdem libris laedi catholicam sententiam ac doctrinam de homine, qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima eaque rationalis sit vera per se atque immediata corporis forma. Litt. ad Emin. D. Joannem Cardin. de Geissel Arch. Colon. a. 1857. — Cf. Conc. Colon. P. I. c. 14.

von der Pflanze, die Pflanze von dem unorganischen Körper wesentlich verschieden ist. Was ist nun dieses wesentlich Bestimmende? Die vernünftige Seele. Denn durch sie als den eigentlichen innern Grund ist der Mensch wesentlich vom Thiere verschieden. Zwar gibt es auch andere Unterschiede, nämlich im Körperbau. Diese aber sind nicht der letzte Grund der Verschiedenheit; denn weil der Körper das Niedere, die Seele das Höhere ist, so ist der Körperbau des Menschen von dem des Thieres nur deßhalb verschieden, weil die Seele des Menschen vernünftig ist und zu ihren wesentlich verschiedenen Verrichtungen einen von dem des Thieres verschiedenen Körperbau verlangt.

4. Wesensbestimmung ist das, was in uns der letzte Grund unserer Thätigkeit ist; denn jedes Wesen ist nur insofern thätig, als es etwas Bestimmtes, Eigenartiges ist, wie sich z. B. an der Pflanze zeigt, deren vegetative Verrichtungen alle im vegetativen Lebensprincip ihren letzten Grund haben. Nun sind, wie oben gezeigt, alle Thätigkeiten des Menschen als solchen in der Einen vernünftigen Seele begründet; denn von ihr als dem letzten Grunde gehen alle Lebensverrichtungen aus; folglich ist sie die substantiale Form oder das wesentlich Bestimmende im Menschen.

e. Die Seele ist ein geistiges Wesen oder ein Geist.

Unter Geist verstehen wir eine einfache und von der Materie unabhängige Substanz; unter Substanz aber etwas Bleibendes und in sich Bestehendes. Der Stein ist eine Substanz — nicht ein Accidens, ein Zufälliges — weil er in sich besteht, und nicht wie seine Figur, seine Breite und Länge, eines andern Wesens als eines Trägers bedarf.

Die Seele ist also I. eine Substanz, etwas für sich Bestehendes, und nicht etwa bloß eine Reihe von Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken; sie ist vielmehr ein Bleibendes, in dem die Empfindungen und Gedanken ebensowohl existiren, wie die runde oder viereckige Figur oder Form im Wachs existirt, dem sie eingedrückt wurde. Wir sind uns nämlich einer Menge von Empfindungen, Vorstellungen, Gedanken, Willensacten bewußt, die sich unaufhörlich in uns drängen. — 1. Gäbe es in uns nicht ein Bleibendes, das diese verschiedenen Veränderungen in sich aufnähme oder von sich abwiese, vereinte und ordnete, so bestände keine Einheit in uns, und wir könnten nicht sagen: ich empfinde, denke, will. Denn ginge das Empfinden, Denken und Wollen nicht in einem Bleibenden oder einer Substanz vor sich, so bestän-

[1]) Vergl. S. Thom. 1. q. 76. a. 1. Cont. gent. l. 2. c. 68 71. — Suarez, De anima l. 1. c. 12. — Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. II.

den jene Acte für sich allein, ohne Band, ohne Mittelpunct: hier wäre die Empfindung, dort der Gedanke, dort der Wille, und es gäbe nicht ein Etwas, dem das Empfinden, Denken, Wollen eigen wäre, und das sagen könnte: ich empfinde, denke, will. Es ist also in uns ein Etwas, das sich des Empfindens, Denkens und Wollens bewußt ist; folglich ein Mittelpunct, ein Bleibendes, eine Substanz, die bald diese bald jene Modificationen oder Veränderungen an sich erfährt. — 2. Wäre die Seele nicht eine Substanz oder ein Bleibendes und für sich Bestehendes, so wäre keine Erinnerung an frühere Empfindungen, Gedanken ꝛc. möglich. Damit ich mir eine frühere Empfindung zurückrufen kann, muß sie irgendwo ihre Spur zurückgelassen haben. Wo aber könnte diese Spur eingedrückt werden, wenn es nichts Bleibendes gibt und die Seele nichts als eine Reihe von Modificationen oder Veränderungen ist? Dasjenige nun, woran die früheren Empfindungen und Gedanken haften, ist nothwendig etwas Bleibendes, in sich selbst Bestehendes, d. h. eine Substanz, wie auch das Wachs, dem verschiedene Formen gegeben werden, eine Substanz ist.

II. Dieses Bleibende oder diese Substanz ist untheilbar und einfach, d. h. sie ist weder aus gleichartigen, nur quantitativ verschiedenen Theilen zusammengesetzt, noch aus wesentlich ungleichartigen, die sich zu einander verhielten wie Materie und Form. Daß sie untheilbar und einfach ist ergibt sich 1. aus dem Vermögen, durch Reflexion in uns selbst zurückzukehren. Wir werden uns unserer Gedanken, Urtheile ꝛc. bewußt und beziehen diese auf den letzten Grund unserer Thätigkeit, indem wir sagen: ich denke, urtheile, will ꝛc., d. h. wir erfassen durch die Reflexion oder die Rückkehr in uns selbst nicht nur unsere Thätigkeiten, sondern in diesen den letzten innern Grund der Thätigkeiten. Wäre nun unsere Seele eine aus Theilen bestehende Substanz, welche folglich durch alle diese Theile zugleich dächte, so würde unser Denken, wie es aus verschiedenen Theilen hervorginge, so auch in verschiedene Theile zurückkehren und jeder Theil würde sagen: Ich denke. Das aber findet nicht statt und kann nicht stattfinden: unser Ich erweiset sich als ein einziges und als ein untheilbares. — 2. Ohne Einfachheit und Untheilbarkeit wäre die Seele unvermögend, etwas Einfaches und Untheilbares zu denken oder zu erkennen. Die Erkenntniß kommt dadurch zu Stande, daß die Seele das Bild des zu erkennenden Gegenstandes entwirft oder denselben abbildet: das Auge erkennt oder erfaßt den Gegenstand, indem es denselben abbildet. Ein einfacher und in Theile nicht zerlegbarer Gegenstand kann nicht in dem abgebildet werden, was aus Theilen besteht oder ausgedehnt ist. Würde er in jedem Theile abgebildet, so entständen so viel Abbildungen als abbildende Theile da sind. Daraus folgt zunächst, daß das ab-

bildende Vermögen, der Verstand, einfach ist. Ist aber das Vermögen einfach, so ist es auch die Substanz der Seele selbst; denn das Vermögen entspricht der Natur der Substanz, der es entspringt. Die sensitiven Vermögen, d. h. jene, welche einem körperlichen Organe mitgetheilt werden, können ausgedehnt genannt werden, insofern das Organ ausgedehnt ist. Deßhalb werden wir durch die Einbildungskraft, die an ein körperliches Organ gebunden ist, einen mathematischen Punct immer als etwas Ausgedehntes vorstellen, während der Verstand wohl weiß, daß er nicht ausgedehnt ist, d. h. während er ihn als einfach denkt. [1])

III. Die menschliche Seele ist nicht nur eine einfache, sondern auch eine geistige Substanz. Unter Geist verstehen wir eine in ihrem Sein von der Materie unabhängige Substanz.

Daß die Seele eine solche sei, lehrt zunächst 1. die Offenbarung. Denn sie nennt die Seele einen Geist (spiritus), nicht im weitern Sinne, in welchem auch die feinere Materie etwas Geistiges genannt wird, sondern im engern Sinne, so daß die Seele als Princip wahrhaft geistiger Thätigkeiten erscheint. In diesem engern Sinne heißt es: „Hoch preiset meine Seele den Herrn, und mein Geist frohlocket in Gott meinem Heilande." Luc. 1, 46—47. Wenn von der menschlichen Seele des Heilandes gesagt werden konnte: „In deine Hände befehle ich meinen Geist" (Luc. 23, 46), so wurde dadurch ausgesprochen, daß sie ein vom Körper unabhängiges Sein hatte. Dieselbe Wahrheit wird ausgesprochen im alten Testamente. „Der Staub kommt wieder zu seiner Erde, wovon er war, und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben hat." Pred. 12, 7. — Auch nach der Lehre der Kirche ist die Seele eine geistige Substanz. Gemäß dem 4. Concil im Lateran schuf Gott „die geistige Creatur und die körperliche, nämlich die Engel und die Welt; und dann die menschliche aus Geist und Körper bestehend." Hier wird die Seele Geist genannt in demselben Sinne, in welchem die Engel Geister sind: diese aber sind geistige Substanzen im eigentlichen Sinne.

2. Selbst durch Vernunftgründe wird die Geistigkeit der Seele bewiesen. Wie die Natur jedes andern Wesens, so erkennen wir auch die Natur der menschlichen Seele aus ihrer Thätigkeit. Von der

[1]) S. Thom. cont. gent. l. 2. c. 50. Actio cujuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae nec tantum materiae, sed compositi; ejus enim est agere, cujus est esse; esse autem est compositi, per formam; unde et compositum per materiam et formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti; unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec materia nec forma, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia. Das hier Gesagte findet auch Anwendung auf eine aus quantitativen Theilen bestehende Substanz.

Thätigkeit schließen wir auf die Fähigkeiten, von den Fähigkeiten auf die Natur, aus der sie entspringen oder mit der sie ein und dasselbe sind. Nun aber besitzt die menschliche Seele geistige, in ihrer Thätigkeit nicht an die Materie und nicht an ein materielles Organ gebundene Fähigkeiten: Verstand und Willen. Denn a. während das sinnliche Wahrnehmungsvermögen nur das Materielle und nur insofern zu erkennen vermag, als es auf ein materielles Organ, z. B. das Auge, einwirkt; dringt der Verstand in den nicht erscheinenden Grund der Dinge ein, urtheilt unabhängig von den Sinneneindrücken, erfaßt in den Dingen das Allgemeine, Bleibende, Unsichtbare. Mit einem Worte: er vollzieht eine Thätigkeit, die weit über die materielle Erscheinung hinausgeht und daher auch durch kein materielles, sinnliches Organ vollzogen wird. — b. Ja die menschliche Seele weiß nicht nur das Materielle und Sinnliche in übersinnlicher und geistiger Weise aufzufassen; sie erhebt sich auch zu dem an sich Geistigen: sie hat den Begriff von Ewigkeit, Geistigkeit, Unendlichkeit, sie denkt Gott, den unendlich vollkommenen Geist. [1]) — c. Wie durch den Verstand, so erhebt die Seele sich auch durch den Willen über die Materie. Sie liebt die Tugend, das Geistige, hat ein Verlangen nach einer rein geistigen Seligkeit, nach Gott. Aus allem diesen schließen wir mit Recht auf geistige Fähigkeiten der Seele und mithin, da der Bach auf die Natur der Quelle deutet, auf die Geistigkeit der Substanz. [2])

Die menschliche Seele ist durchaus verschieden von der Thierseele. Das Thier vermag nie über das Sinnliche sich zu erheben, nie das Geistige, Schöne, Wahre aufzufassen. Nur von einem dunkeln Naturtriebe geleitet, befindet es sich ewig auf derselben Stufe von Fertigkeiten, und ist unvermögend, irgend eine Vervollkommnung durch sich selbst zu erstreben. Wie in America, so bauen auch in Europa der Biber seine Hütte, die Schwalbe ihr Nest, und wissen sich von ihrem Verfahren nicht im Mindesten Rechenschaft zu geben. — Während ferner der Mensch, vom Durste nach Wahrheit getrieben, die Regionen des Wissens durchspähet und sich zur Betrachtung der Ursache aller erschaffenen Dinge erhebt, kennt das Thier keine geistige Bedürfnisse, sondern ist einzig mit sinnlichen Genüssen zufrieden. Entgegengesetzte Fähigkeiten und Bedürfnisse nöthigen uns, auf eine durchaus verschiedene Natur zu schließen. Die Fähigkeiten und Bedürfnisse der Thierseele erheben sich nicht zum Bereiche des Geistigen; also ist sie selbst nicht geistiger Natur. [3])

---

[1]) Vergl. Suarez de anima l. 1. c. 9.

[2]) Es genügt nicht, dem Materialismus gegenüber das Dasein einer Seele im Menschen beweisen zu wollen; auch die Immaterialität der menschlichen Seele, d. h. ihre Unabhängigkeit von der Materie, in welcher Unabhängigkeit eben ihre Geistigkeit besteht, muß dargethan werden.

[3]) Die Thierseele ist eine Substanz, und zwar erstens eine unvollständige, zweitens eine in ihrem Wesen von der Materie abhängige, d. h. nicht in sich selbst, sondern in der Materie subsistirende Substanz. Gewöhnlich definiren wir die Substanz als ein in sich selbst existirendes Wesen. Wir haben dabei zunächst den Begriff der vollständigen Substanz im Auge. Der aus Leib und Seele bestehende Mensch

Freilich bedarf im gegenwärtigen Leben unsere Seele für viele ihrer Verrichtungen des Körpers. Die sinnliche Wahrnehmung geschieht durch körperliche Organe, und überhaupt sind jene Fähigkeiten, welche der Mensch mit dem Thiere gemein hat, von der Mitwirkung des Körpers abhängig. Die geistige Thätigkeit aber wird an und für sich nicht durch ein materielles Organ vollzogen, eben weil sie über die Materie weit hinausgeht. Da aber wegen der Verbindung der Seele mit dem Leibe die Seelenthätigkeit mit dem Materiellen beginnt, und die sinnliche Wahrnehmung dem geistigen Erkennen vorausgeht und dasselbe begleitet, so sind, so lange diese Verbindung dauert, die geistigen Fähigkeiten, wie von der sinnlichen Wahrnehmung, so von den körperlichen Organen als von einer Vorbedingung und nur indirect abhängig. Dadurch aber wird die geistige Natur des Verstandes und mithin der menschlichen Seele keineswegs aufgehoben. Denn es kann etwas als Bedingung zu einer Verrichtung nothwendig sein, ohne daß es jene Verrichtung selbst oder ein Theil derselben ist. So kann in einer Maschine ein Stückchen Metall die unerläßliche Bedingung sein, daß der Dampf die gehörige Richtung bekommt und die Maschine in Bewegung setzt; wer wollte daraus aber den Schluß ziehen, das Stückchen Metall, und nicht der Dampf, setze die Maschine in Bewegung? Die Entfernung eines Steines mag nöthig sein, damit ein Samenkorn aufgehe und zur Pflanze werde; wer wollte behaupten, die Entfernung des Steines, und nicht die Triebkraft des Samenkorns in Verbindung mit der Fruchtbarkeit der Erde, sei die eigentliche Ursache der sich entfaltenden Blume?

f. Die menschliche Seele ist ihrer Natur nach mit Freiheit begabt.

Daß die Seele in den meisten Fällen frei sei, d. h. sich nach eigener Wahl bestimme, dafür spricht 1. schon ihr innerstes Gefühl. Denn wer trägt nicht das Bewußtsein in sich selbst, daß er z. B. rede oder schweige, stehe oder sitze, je nachdem es ihm beliebe? Während

ist eine Substanz d. h. eine vollständige (substantia completa). Die menschliche Seele sowohl als der Leib sind Substanzen, aber unvollständige (s. incompletae), weil sie bestimmt sind, in ihrer Vereinigung Eine (vollständige) Substanz (den Menschen) zu bilden. So ist auch das Thier eine (vollständige) Substanz, der Leib aber sowohl als die sensitive Seele sind unvollständige Substanzen. Die menschliche Seele, obwohl, allein betrachtet, eine unvollständige Substanz, ist doch eine in sich subsistirende, d. h. in ihrem Sein von der Materie nicht bedingte Subsitanz; denn sie übt, wie oben gesagt, Thätigkeiten aus, die, von der Materie unabhängig, auf ein ebenfalls von der Materie unabhängiges Wesen schließen lassen. Anders verhält es sich mit der Thierseele; diese ist, wie in allen ihren Thätigkeiten, so auch in ihrem Sein an die Materie gebunden: sie ist eine nicht in sich subsistirende Substanz. (Ex quo relinquitur, quod, quum animae brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes, similiter enim unumquodque habet esse et operationem. S. Thom. 1. q. 75. a. 3.) Eine Substanz ist sie, und nicht ein Accidens, weil sie ein wesentlicher Bestandtheil eines in sich Subsistirenden (des Thieres) ist oder zur Bildung desselben innerlich concurrirt, und nicht gleich einem Accidens zu der schon bestehenden Subitanz ohne wesentliche Veränderung derselben hinzutritt. (Quum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens . . . . Forma autem substantialis dat esse simpliciter, et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari. S. Thom. 1. q. 76. a. 4. Vergl. des Verfassers Handb. der Relig. für Studirende an höheren Lehranstalten u. für gebildete Laien überhaupt, Regensburg 1875. §. 109.

wir eine Handlung unternehmen, fühlen wir, daß die Beweggründe derselben uns nicht unwiderstehlich anziehen, sondern daß es von Seite unsers Willens noch eines eigenen Entschlusses bedarf, um dieselbe zu vollziehen. — 2. Wäre der Mensch nicht frei, wozu dann die Berathungen, die er anstellt? Wem fällt es ein, Dinge in Berathung zu ziehen, die seiner Willkür durchaus nicht unterworfen sind? Wer hat sich jemals berathen, ob er einstens sterben wird oder nicht? Wenn unbedingte Nothwendigkeit Alles regiert, wozu dann die Vorsicht, Gefahren abzuwenden? wozu das Bestreben, Vortheile zu erringen? — 3. Fragen wir das ganze Menschengeschlecht und alle Jahrhunderte; mit Einer Stimme werden sie uns zurufen: der Mensch ist frei. Gesetze, Belohnungen, Strafen, was anders setzen sie voraus, als Freiheit des menschlichen Willens? Denn wie könnte man Jenen, der seine Entschlüsse und Handlungen nicht in seiner Gewalt hat, verpflichten wollen, sie nach dem Gesetze einzurichten? Wie wollte man Belohnungen und Strafen für Handlungen zuerkennen, deren Vollziehung und Unterlassung keineswegs in der Gewalt der Untergebenen stand? Der Mensch ist also frei, d. h. er wird zu vielen Handlungen weder durch äußern Zwang noch durch innere, in ihm selbst begründete Nöthigung bestimmt. — 4. Die ganze Offenbarung anerkennt Freiheit im Menschen; denn die Drohungen Gottes wollen ihn nur von Handlungen abschrecken, die er vermeiden, die Verheißungen ihn zu Handlungen anziehen, die er verrichten kann. „Wenn es euch übel dünket, dem Herrn zu dienen, so bleibt euch die Wahl: erwählet heute, was euch gut dünket." Jos. 24, 25. Wer wählen kann, was ihm gut, und verwerfen, was ihm übel dünket, ist sicher frei.

g. Die menschliche Seele ist ihrer Natur nach unsterblich.

Wird ein erschaffenes Wesen „seiner Natur nach" unsterblich genannt, so kann dieses nicht in dem Sinne verstanden werden, in welchem Gott von Natur aus unsterblich ist. Gott ist unsterblich, weil er den Grund seines Daseins und seines Lebens in sich selbst trägt; er existirt und lebt in Ewigkeit durch sich selbst. Die Seele wird nicht durch sich selbst, sondern durch Gott in Ewigkeit erhalten werden. Sie ist ihrer Natur nach unsterblich und unvergänglich im Gegensatze zu den körperlichen Wesen, den lebenden und den leblosen. Diese sind ihrer Natur nach sterblich und vergänglich, weil sie das Princip des Todes und der Vergänglichkeit in sich selbst tragen und außerdem durch äußere Gewalt, durch natürliche Kräfte zerstört und des Lebens beraubt werden können. Die menschliche Seele ist unsterblich aus dem entgegengesetzten Grunde: sie trägt keinen Grund der Auflösung in sich selbst, und ist insofern unvergänglich; sie kann durch äußere Kräfte des

Daseins und des Lebens nicht beraubt werden, und ist insofern unzerstörbar. In Folge ihrer Natur aber hat sie einen Anspruch auf immerwährende Erhaltung durch Gott. Wir können eine dreifache ewige Fortdauer und eine dreifache Unsterblichkeit unterscheiden: die wesentliche, die nur Gott eigen ist; die natürliche, die den reinen Geistern und der vernünftigen Seele zukommt; die freigebig oder übernatürlich verliehene, mit welcher der auferstandene Mensch wird begabt sein.

I. Die Seele ist ihrer Natur nach so beschaffen, daß sie weder in sich selbst noch wegen ihrer Vereinigung mit dem Leibe einen Grund, weßhalb sie vergänglich wäre, einschließt; sie ist folglich vermöge ihrer Natur geeignet, in Ewigkeit zu existiren und in Ewigkeit ihre geistige Thätigkeit fortzusetzen.

1. Damit ein Wesen aus sich selbst, nicht wegen seiner Verbindung mit einem andern, vergänglich, folglich direct zerstörbar sei, muß es aus Theilen zusammen gesetzt sein. Denn Zerstörung eines Wesens besagt entweder Zerlegung in seine integrirenden, gleichartigen Theile, oder Umwandlung. Zerlegung in gleichartige Theile setzt Ausdehnung, folglich quantitative Theile voraus. Auf diese Weise wird eine Maschine zerstört oder ein Organismus, wie wenn eine Pflanze zerschnitten oder zerrieben und dadurch die vegetative Lebensverrichtung unmöglich gemacht wird. Umwandlung setzt ebenfalls Theile und zwar constituirende d. h. die Substanz bildende Theile, Materie und Form, voraus. Zerstörung durch Umwandlung besteht darin, daß eine Substanz ihrer Wesensform beraubt und so einer andern Wesensform zugeführt wird. Auf diese Weise wird die Pflanze durch Verbrennen in Asche verwandelt. Eine solche Umwandlung aber besagt außer dem Vergehenden und dem Werdenden auch ein Bleibendes, das aus dem frühern Wesen in das neu erstehende übergeht, einen Stoff, und folglich Theile, die sich verhalten wie Materie und Form.

a. Die Seele ist nicht vergänglich und nicht zerstörbar durch Zerlegung in integrirende, gleichartige Theile, weil sie, wie erwiesen, solche Theile nicht hat: sie ist untheilbar.

b. Ebenso wenig ist sie vergänglich oder zerstörbar durch Umwandlung aus einem lebendigen in ein lebloses, oder aus einem lebendigen Wesen höherer Art in ein lebendiges Wesen niederer Art, aus einem intellectiv lebenden in ein bloß sensitiv oder vegetativ lebendes Wesen. Denn sie besteht nicht aus ungleichartigen, die Wesenheit bildenden Theilen, aus Materie und Form. [1])

[1]) Suarez faßt dieses aus der Einfachheit hergeleitete und von den h. Vätern schon aufgestellte Argument in folgender Weise zusammen: Quod est simplex, non potest esse mortale, natura sua; sed anima est natura sua simplex, cum sit incorporea ac subinde indivisibilis, tam in partes essentiales, quam in inte-

2. Damit ein Wesen wegen seiner Verbindung mit einem andern vergänglich oder zerstörbar sei, muß es so beschaffen sein, daß es nicht für sich allein oder gesondert, sondern nur in Verbindung mit einem andern existiren kann. Ein Lebensprincip, das nicht anders als in einem besonders geeigneten Organismus existiren kann, mit andern Worten, eine unvollständige und zugleich nicht in sich subsistirende Substanz, hört auf zu sein, wenn der Organismus, dessen Lebensprincip sie war, zerstört wird oder nicht mehr geeignet ist.

a. Die menschliche Seele kann ohne den Leib existiren, und hört folglich nicht dadurch auf zu sein, daß der Leib zerstört oder zu den vegetativen Verrichtungen nicht mehr geeignet ist. Denn wie die Thätigkeit, so die Natur. Die menschliche Seele, als geistiges Wesen, besitzt eine vom körperlichen Organismus unabhängige Thätigkeit; somit besitzt sie auch eine von demselben Organismus unabhängige Natur, und hört folglich nicht deßhalb auf zu sein, weil ihr der Organismus entzogen wird.

b. Die menschliche Seele wird dadurch, daß sie vom Leibe gesondert existirt, an der Ausübung ihrer geistigen Thätigkeit nicht gehindert. Daß eine directe Verhinderung nicht eintritt, bedarf des Beweises nicht mehr; wie schon gezeigt, wird die Verstandesthätigkeit nicht mit Hülfe eines Organs vollzogen. Zwar wird im gegenwärtigen Zustande die Verstandesthätigkeit gehindert, wenn die Thätigkeit der Phantasie entweder gänzlich unterbleiben muß, oder nicht eine entsprechende ist. Der Grund davon liegt eben darin, daß gegenwärtig die Seele Wesensbestimmung des Leibes ist. Mit dem Tode aber fällt dieser Grund weg, und so kann dann die geistige Thätigkeit durch das Unterbleiben der sinnlichen Thätigkeit nicht einmal indirect gehindert werden. Kurz, nach dem Tode erkennt die Seele in der Weise rein geistiger Substanzen, weil sie ein reiner, vom Körper freier Geist ist. Wie das Sein, so die Thätigkeit. [1])

---

grales. De anima l. 1. c. 10. n. 16. Er unterläßt aber nicht zu bemerken: daß das Argument nur beweiset, daß die Seele nicht aus sich selbst vergänglich, nicht in sich selbst zerstörbar sei, daß es folglich nur Anwendung finde auf eine in sich selbst subsistirende Seele (n. 18). Die cartesianische Philosophie pflegte den innern Beweis für die Unsterblichkeit der Seele einzig auf deren Einfachheit oder Untheilbarkeit zu bauen, weil sie voraussetzte, daß es überhaupt nur ein in sich subsistirendes Lebensprincip gebe. Weil diese ihre Voraussetzung wenigstens unbegründet ist, so folgt zunächst, daß ihre Beweisführung ungenügend ist. Sodann aber hat die Annahme, daß jedes Lebensprincip in sich selbst subsistire, zur Folge, daß auch die Thierseele von Natur aus unsterblich sei. Die Cartesianer suchen dieser Folgerung zu entgehen durch die Behauptung, die Thierseele könne nach Auflösung des Körpers deßhalb nicht fortdauern, weil sie ohne ihn nicht thätig sein könne. Die Entgegnung ist nicht zulässig. Denn wenn die Thierseele in ihrem Sein unabhängig ist vom Körper, so ist sie eben deßhalb auch in ihrer Thätigkeit unabhängig. Vergl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit. 2. Bd. 8. Abhandl. 3. Hauptst.

[1]) S. Thom. cont. gent. l. 2. c. 71. n. 5. — Suarez Metaph. disp. 35. S. 2. n. 7.

II. Die Seele wird auch in Ewigkeit von Gott erhalten werden und zwar nicht einzig in Folge eines freien Willensentschlusses, sondern deßhalb, weil ihre Natur eine solche Erhaltung beansprucht. Wir handeln nämlich vor der natürlichen Unsterblichkeit. Natürlich im Gegensatze zu Uebernatürlich ist nicht nur das, was ein Wesen durch eigene Kraft zu bewirken geeignet ist, sondern auch das, was ihm in Folge seiner Natur gebührt. Daraus folgt nicht, daß Gott dem Menschen gegenüber verpflichtet sei; er ist nur sich selbst, seiner Weisheit gegenüber verpflichtet, mit der er nicht in Widerspruch treten kann. [1])

1. Gottes Weisheit verlangt, daß er jedem Wesen eine seiner Natur entsprechende innere Bestimmung gebe, daß er es folglich zu jener Vollendung führe, die es seiner Natur gemäß erreichen kann. Keine Vollendung, keine Glückseligkeit, die nicht ewig dauert, entspricht der menschlichen Natur. Denn in was immer für einem Augenblicke Gott ihr die Erhaltung entzöge und sie so vernichtete, wäre sie noch ebenso geeignet, ihre Bestimmung zu erfüllen, als in jenem ersten Augenblicke, wo sie der Glückseligkeit theilhaft wurde.

Erkenntniß und Liebe Gottes ist die erste und vorzüglichste Bestimmung der Seele, nicht aber die Belebung eines hinfälligen Leibes; denn das Höhere findet niemals seinen Zweck im Niedern. Wenn Gott wollte, daß die einfache und daher an und für sich unsterbliche Seele, die auch nach dem Tode des Leibes noch ferner ihre Bestimmung zu erreichen fähig ist, dennoch mit dem Leibe zu Grunde ginge, so würde er mit sich selbst in Widerspruch gerathen. Denn warum hätte er ihr eine an und für sich auf die Ewigkeit berechnete Wesenheit und ein ewig dauerndes Ziel gegeben, wenn er nicht wollte, daß sie ewig für dasselbe lebe? Warum hätte er ihr, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, für die Ewigkeit Reisegeld gegeben, wenn er wollte, daß die Zeit ihr Ziel werde? Niemand führt aus Marmorsteinen einen Palast auf, um ihn schon nach einigen Monaten niederzureißen. Für die Ewigkeit ist vom himmlischen Baumeister der Palast unserer Seele eingerichtet, also ist er auch für die Ewigkeit bestimmt.

Entzöge Gott der Seele in irgend einem Augenblicke seinen erhaltenden Einfluß oder ließe er sie in das Nichts zurücksinken, so verhielte er sich ihr gegenüber anders als gegen die übrigen erschaffenen Dinge. Denn zunächst hindert er diese nicht positiv, ihre Vollendung zu erlangen. Vergehen sie vor der Zeit, wie wenn die Pflanze nicht zur Vollendung gelangt, so geschieht es nur in Folge der innern Bildung, oder äußeren Einwirkungen; Gott entzieht der Pflanze seinen erhaltenden Einfluß nicht, gerade um sie hinsterben zu lassen, noch weniger um sie zu vernichten. Selbst dann, wenn sie ihre natürliche Vollendung erreicht hat und hinstirbt, vernichtet er sie nicht, sondern schenkt seinen erhaltenden Einfluß selbst den letzten Elementen, in welche sie sich auflöst. Ganz anders verhielte er sich der Seele gegenüber, wenn er ihr den

[1]) Thom. 1. 2. q. 111. a. 1. ad 2.

erhaltenden Einfluß entzöge. Er würde sie hindern das zu sein, was sie naturgemäß ist, wie wenn er durch Entziehung seines Einflusses die Pflanze hindern würde zu blühen oder die Blüthe zu bewahren, die sie naturgemäß bewahren kann. Er würde die Seele durch Vernichtung an ihrer Vollendung hindern und ihr so nicht einmal jenen Erweis seiner Güte angedeihen lassen, den die Pflanze in ihren letzten Elementen noch empfängt. [1])

Was die Natur der Dinge verlangt, kann durch die Bosheit der Geschöpfe nicht vereitelt werden, und deßhalb spendet Gott seinen erhaltenden Einfluß auch jenen Geistern und Seelen, welche statt die Seligkeit zu erreichen, der Verdammung anheimfallen. Das Nähere in der Lehre von der Vollendung.

2. Achten wir auf die Gefühle und unabweisbaren, der vernünftigen Natur selbst entsprechenden Wünsche unserer Seele, so finden wir, daß sie, stets dürstend nach Glückseligkeit, mit Begierde nach jedem Gute hascht, von dem sie Befriedigung und Sättigung erwartet. Umsonst hat sie alles Irdische genossen; erst dann fühlt sie recht, daß hienieden keine vollkommene Befriedigung dieses ihres heißen Wunsches zu hoffen ist, und namentlich, daß jede Glückseligkeit, die nicht mit dem Bewußtsein einer ewigen Dauer verbunden ist, keine wahre Glückseligkeit ist. Geistige und sinnliche, erhabene und niedrige Genüsse hatte Salomon gekostet; über alle wird ein unwiderlegbares Urtheil in diesem Ausdrucke seines Herzens gefällt: „Eitelkeit der Eitelkeiten, und Alles ist Eitelkeit!" Soll nun das Verlangen des menschlichen Herzens nimmer befriedigt werden? Dann wäre der Mensch ja unglücklicher als das Thier, das, auf die Sinnenwelt allein angewiesen, in ihr seine Befriedigung erhält. Nein, wenn der Schöpfer der menschlichen Seele ein wahrhafter Gott ist: nimmer konnte er den Ausdruck der Lüge in dieselbe legen. Er nöthigt die Seele zu dem Rufe: es gibt ein ewiges Leben; also muß dieser Ruf Wahrheit enthalten. Und wenn derselbe Schöpfer ein gütiger und gerechter Gott ist: nimmer konnte er die Seele zu unverschuldeter Qual verdammen. Grausame Marter wäre es, unbezwingbare und der vernünftigen Natur durchaus entsprechende Gefühle und Wünsche in sich tragen zu müssen, die doch niemals Befriedigung finden sollen. [2])

---

[1]) Vergl. Suarez de angelis l. 1. c. 9 et 10. — De anima l. 1. c. 10. n. 16. — De gratia Prolegom. IV. c. 1. n. 17.

[2]) Der h. Bonaventura (II. sent. dist. 16. a. 1. q. 1) betrachtet den Beweis aus dem Verlangen nach endloser Glückseligkeit als den vorzüglichsten. Auf ihn stützt sich auch der h. Thomas (cont. gent. l. 2. c. 79. n. 4), indem er zugleich hervorhebt, daß das natürliche Verlangen nach dem Sein oder nach der Fortdauer im Menschen weit anders beschaffen ist, als im Thiere; denn das natürliche Verlangen des Menschen nach Fortdauer ist ein bestimmtes und ausdrücklich auf die Ewigkeit gerichtetes, während das Verlangen nach Fortdauer im Thiere nur ein unbestimmtes ist. Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere; quod patet ex hoc, quod esse est, quod ab omnibus appetitur;

Man möchte versucht sein, diese Beweisführung entkräften zu wollen durch die Bemerkung, daß Gott keineswegs verpflichtet sei, jedes natürliche und nothwendige Verlangen des Menschen zu befriedigen. Der Mensch schaudert naturgemäß auch vor dem leiblichen Tode zurück und hat insofern ein natürliches Verlangen ewig zu leben; folgt daraus, daß Gott dieses Verlangen befriedigen müsse? Wie wir unten sehen werden, konnte Gott den Menschen erschaffen ohne leibliche Unsterblichkeit, folglich mit einem natürlichen Verlangen, das er unbefriedigt lassen konnte. Hat doch jedes lebende Wesen einen natürlichen Trieb nach Selbsterhaltung; folgt daraus, daß dieser Trieb befriedigt werden muß?

Dagegen ist hervorzuheben, daß unsere Beweisführung nicht einzig auf dem Verlangen nach Glückseligkeit als solchem, sondern auf dem Verlangen nach einer der Natur der Seele entsprechenden Glückseligkeit beruhet. Wie die Seele wegen ihrer geistigen Thätigkeit sich ihrer geistigen Natur wenn auch nur dunkel bewußt ist, so ist sie sich aus demselben Grunde ihrer Fähigkeit, ewig fortzudauern, bewußt: die Seele hat ein ihrer geistigen Natur entsprechendes Verlangen nach ewiger Fortdauer. Anders verhält es sich mit dem Verlangen nach körperlicher Unsterblichkeit. Es ist wahr: jedes lebende Wesen hat ein unbestimmtes Verlangen, so lange fortzudauern, als möglich ist, und hat deßhalb eine Scheu vor dem Tode. Dieses Verlangen aber ist nur insofern ein der Vernunft entsprechendes, als es der Natur des lebenden Wesens entspricht; es ist unvernünftig, sobald es über das hinausgeht, was mit der Fähigkeit der Natur im Einklang steht. Das förmliche Verlangen nach leiblicher Unsterblichkeit wäre unvernünftig, weil leibliche Unsterblichkeit in der menschlichen Natur nicht begründet ist. Uebrigens läßt sich auch nicht behaupten, das natürliche Verlangen nach körperlichem Fortleben sei so nothwendig, wie das natürliche Verlangen nach einer ewigen Fortdauer der Seele. Nach dem Tode des Leibes verlangen mit dem Apostel die Weisesten und Heiligsten, aber kein weiser und nach den Vorschriften der Vernunft lebender Mensch hat je ein Verlangen nach Vernichtung der Seele gehabt. — Selbst den Heiden war es nicht entgangen, daß der Mensch nach dem Tode verlangen könne als der Vorbedingung eines bessern Daseins. [1]

3. Die Seele des Menschen muß unsterblich sein! Zu diesem Schlusse nöthigt uns ein Blick auf die gegenwärtige Weltordnung. Guten und Bösen sind die Güter dieses Lebens gemein, und nicht selten werden sie dem Verbrecher, der vor keinem Mittel, sie zu erwerben, zurückbebt, in reichlicherem Maße zu Theil, als dem Gerechten, der sein Gewissen nicht verletzen will. Wollen wir an der göttlichen Vorsehung nicht irre werden, so müssen wir annehmen, daß es nach dem Leben einen Ort der Vergeltung gibt. Denn unmöglich kann ein gerechter Vergelter, wie wir Gott einigermaßen durch die Vernunft, ganz bestimmt aber aus der Offenbarung erkennen, Gute und Böse gleichem Loose überlassen. Wollte man behaupten, das Gewissen sei

homo autem per intellectum apprehendit esse, non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit. Cf. 1. q. 75. a. 6. — Lessius de immortalitate, ratio 1—3.

[1]) Cf. Cicero, Cato major sive de senectute c. 23. Et vita ita discedo, tamquam ex hospitio, non tamquam e domo; commorandi enim natura diversorium nobis, non habitandi locum dedit.

dem Bösewichte eine hinlängliche Strafe? Fast seine ganze Kraft verliert das Gewissen, wenn es uns nicht einen Richter nach dem Tode zeigt. [1]) — Kraft seiner Weisheit muß Gott die Menschen durch Belohnungen und Strafen hinlänglich zur Uebung der Tugend anspornen und vom Laster zurückziehen. Würde aber nicht das Gegentheil eintreten, wenn der Lasterhafte fortwährend glücklich, der Tugendhafte unglücklich wäre? Glücklich will der Mensch nun einmal sein; verspricht ihm die mit Entbehrungen verbundene Uebung der Tugend keine Glückseligkeit in der andern Welt, so wird er sie in den Genüssen des Lasters suchen. Oder soll ihn die Schönheit der Tugend hinlänglich zu ihrer Uebung anziehen? Wie Wenigen möchte diese gegen die Reize des Lasters ein genügendes Gegengewicht verleihen! Wie Vielen erscheint die himmlische Reinheit und Schöne der Tugend sogar abschreckend?

4. Die Stimmen aller Völker endlich erklären die Seele für unsterblich. Stets rief der Freund seinem hingeschiedenen Freunde ein Lebewohl nach: in einem jenseitigen Leben hofft er ihn wieder zu finden. Todtenopfer und andere Feierlichkeiten, die wir auch bei den rohesten Völkern finden, bezeugen laut den Glauben an eine Fortdauer nach dem Tode. [2]) Ein Urtheil, zu dem ein tiefes Gefühl und ein

---

[1]) Man kann nicht so einfachhin behaupten, schon die Vernunft erkenne als unbezweifelt, daß Gott kraft seiner Gerechtigkeit die Tugend nach Verdienst belohne, das Laster strafe. Die Vernunft erkennt freilich, daß Gott die Tugend nicht strafen, das Laster nicht belohnen kann. Und erscheint es angemessen, daß Gott das Gute einigermaßen belohne und das Laster irgendwie strafe, so folgt doch noch nicht, daß gerade eine Vergeltung nach Gebühr stattfinden müsse. Denn Gott als dem höchsten Herrn steht es frei, von seinem Geschöpfe einen unentgeltlichen Dienst zu verlangen und die Sünde einfachhin zu verzeihen. Ne id quidem silentio praetereundum est, vel in hoc maxime suam in nos Deum clementiam et summae bonitatis divitias ostendisse, quod, quum sine ullo praemio nos potuisset, ut suae gloriae serviremus, cogere, voluit tamen suam gloriam cum utilitate nostra conjungere . . . Cat. conc. Trid. P. III. c. 1. q. 10. Vergl. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. Letzten Bandes 1. Heft. S. 54. — Anders gestaltet sich die Sache, wenn wir fragen, was die göttliche Weisheit zur Aufrechthaltung der gegenwärtigen Weltordnung verlange.

[2]) Bei allen, auch noch so rohen Völkern wurde der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele gefunden, mochten auch die Bilder, unter denen sie die Geistigkeit der Seele darzustellen suchten, weniger passend sein. Griechen und Römer nannten die Seele Schatten, Leben, Geist. Die Volksansicht stellte sich die Seele als ein geflügeltes Wesen vor, das nach dem Tode entflog, oder als einen schönen Schmetterling; bei den Germanen wurde sie oft als Vogel gedacht. — Als Columbus auf der Insel Cuba, so erzählen die spanischen Geschichtschreiber, am Strande eine Messe lesen ließ, trat ein Kazike herzu, und nach Beendigung derselben hielt dieser, nach Art der Wilden sich niedersetzend und die Kniee an das Kinn ziehend, mit lauter Stimme folgende Rede an den spanischen Seemann: „Du bist in diese Länder, welche du nie gesehen hattest, mit solcher Macht gekommen, daß sie uns Alle in Furcht setzet. Vernimm aber doch, daß in jener Welt, wie wir gar wohl wissen, zweierlei Orte sind, dahin wir gehen müssen. Einer ist sehr fürchterlich und voll Finsterniß; dieser ist das Erbtheil der Bösen. Der andere ist gut und lustig, und daselbst ruhen die Liebhaber des Friedens und der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts. Glaubst du nun,

Blick auf die Weltordnung den Verstand nöthigt, ein Glaube, der in einer gemeinsamen Ueberlieferung seinen Grund, aber in der Natur selbst seine Stütze hat, muß die Wahrheit zum Gegenstand haben. [1])

Gegen die natürliche Unsterblichkeit der Seele wird nicht selten die Einwendung erhoben, daß die Seelenkräfte mit dem Alter abzunehmen scheinen, woraus dann gefolgert wird, daß die Seele nicht weniger eine Daseinsgränze haben müsse, wie jedes andere lebende Wesen, das naturgemäß einen gewissen Höhepunct erreicht, dann allmählich abstirbt.

Dagegen ist zu bemerken, 1. daß es im Menschen durchaus keine Altersgränze gibt, auf welcher die rein geistigen Vermögen *nothwendig* abnehmen, wie es eine Altersgränze gibt, auf welcher die Thätigkeiten des sensitiven Lebens in den Thieren und des vegetativen Lebens in den Pflanzen nothwendig abnehmen. Und doch müßte dieses der Fall sein, wenn das geistige Leben dem Gesetze der beiden untern Lebensstufen unterworfen wäre. Im Gegentheil pflegen die rein geistigen Kräfte mit dem Alter zuzunehmen, und hierauf wird mit Recht ein Beweis für die Fortdauer der Seele gegründet. [2])

2. Es ist wahr, daß die rein geistigen Thätigkeiten, während die entsprechenden Fähigkeiten *selbst* nicht abnehmen, im Alter wie überhaupt durch körperliche Leiden und durch Krankheiten *indirect* gehindert oder erschwert werden, weil nämlich die körperlichen Organe, sowohl die der äußern Sinne, als die des sinnlichen Gedächtnisses und der Phantasie, nicht in dem erforderlichen Zustande sind. Daraus aber folgt nur, daß das leibliche Leben, nicht aber daß das geistige Leben aufhören werde. Im Gegentheil bietet diese Wahrnehmung einen neuen Beweis für das Fortleben der Seele nach der Trennung vom Leibe. Denn es wäre der rechten Ordnung nicht entsprechend, daß die Hinfälligkeit des Niedern im Menschen den Untergang des Höhern, welches des Niedern nicht absolut bedarf, zur Folge hätte. Vielmehr schließen wir mit Recht: da die menschliche Seele jene Vollendung, deren sie fähig ist, im diesseitigen Leben wegen ihrer Vereinigung mit dem Leibe nicht erreichen kann, so muß sie in einen Zustand versetzt werden, in welchem jenes Hinderniß beseitigt ist. Ihre Vereinigung mit einem hinfälligen Leibe war ihr höchst ersprießlich für eine gewisse Zeitdauer; sie wäre ihr nachtheilig, wenn sie in derselben Weise fortdauern sollte. [3])

---

daß du sterben mußt; glaubst du, es werde das Gute und Böse, das du gethan, dir vergolten werden: so hoffe ich, du werdest diejenigen, welche dich nicht beleidigt haben, auch nicht beleidigen." Lüken, Die Traditionen des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden.

[1]) Mit Grund bemerkt Suarez: Licet fortasse per aliquam traditionem inceperit (persuasio communis), adeo fuit naturali rationi consentanea, ut statim fere omnium animis insederit tamquam per se credibile et moraliter evidens (animam esse immortalem). De anima l. 1. c. 10. n. 31.

[2]) S. Bonavent. II. Sent. dist. 19. a. 1. q. 1. Cujuslibet substantiae corruptibilis operatio antiquatur et senescit in tempore; sed animae rationalis operatio nec senescit nec antiquatur in tempore, imo juvenescit, quia *in antequis est sapientia, et in multo tempore prudentia* (Job 12, 12); ex propria ergo operatione colligere possumus, animam rationalem esse immortalem.

[3]) Lessius de immortal. ratio 13a. Videmus res omnes perduci ad perfectionem, cujus sunt capaces. Exemplo sunt plantae et animantium species. Ita enim rensim crescunt, augentur et roborantur et secundum corpus et secundum omnes animae facultates, ut tandem perveniant ad culmen perfectionis, cujus quaeque species est capax. Oportet ergo etiam hominem et animum humanum ad suae perfectionis apicem perduci . . . . Illi quoque qui assidue ad eam (sa-

3. Der Grund, weßhalb die sinnlichen Vermögen in Folge des Alters oder von Krankheit abnehmen, liegt nicht in der Seele, sondern im leiblichen Organe; und das gilt nicht nur für den Menschen, sondern selbst für das Thier. Blieben die Organe in gleicher Weise geeignet, so bliebe die in ihnen als dem unmittelbaren Träger wohnende Fähigkeit dieselbe. Das ergibt sich aus der Rückkehr der Fähigkeit, wenn das Organ in Folge von Alter oder Krankheit geschwächt oder gänzlich unbrauchbar geworden: die erloschene Fähigkeit zu sehen kehrt zurück, wenn das körperliche Hinderniß gehoben wird. Die Seele selbst besaß also das Vermögen, dem Organe die Sehkraft mitzutheilen, und dieses wurde nicht schwach oder unfähig, weil die Seele abgenommen hatte, sondern umgekehrt, die Fähigkeit zu sehen nahm ab, weil das Organ ungeeignet geworden. Daraus folgt nun zunächst, daß ein Lebensprincip, welches keine andere Bestimmung hat, als einen Organismus zu sinnlichen und vegetativen Verrichtungen zu befähigen, naturgemäß erlischt, sobald der Organismus zu allen sinnlichen und vegetativen Verrichtungen ungeeignet geworden. Sodann aber folgt ebenso bestimmt, daß ein Lebensprincip, welches außer der genannten Bestimmung noch eine höhere hat, in gleicher Lage nicht vernichtet werden muß, wenn es jene höhere Bestimmung noch zu erfüllen geeignet ist. [1])

III. Die Offenbarung deutet an, daß Gott die Seele in Ewigkeit erhalten wird auch deßhalb, weil sie von Natur unsterblich ist und diese Erhaltung ihr gebührt, daß sie folglich ihrer Natur nach unsterblich ist.

1. Die h. Schrift spricht von der Fortdauer der Seele nach dem Tode nicht als von einem Ereignisse, das Gott wie durch ein Wunder bewirke oder das in Folge einer besondern und außerordentlichen Gnadenerweisung eintrete, sondern als von etwas, das im natürlichen Laufe der Dinge begründet und insofern selbstverständlich ist. „Der Staub kommt wieder zur Erde, wovon er war, und der Geist kehrt wieder zu Gott zurück, der ihn gegeben hat." Pred. 12, 7. Durch diesen Gegensatz bezüglich des Ursprunges beider wird angedeutet, daß die Seele eben deßhalb nicht vergehe, weil sie geistiger Natur ist. — Im Buche der Weisheit werden die Gottlosen redend eingeführt, wie sie

---

pientiam) incumbunt, vix centesimam partem illius abundantiae assequuntur, cujus mens humana est capax . . . . Necesse est ergo, illum (animum) superesse post hanc vitam et tunc suam perfectionem consequi.

[1]) S. Thom. cont. gent. l. 2. c. 79. n. 9. Si aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, in quantum scilicet virtus animae indiget organo corporali, sicut visus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet: Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, numquam restauraretur organo reparato. Videmus autem quod, quantumcunque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles (de anima I. c. 4), quod, si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut juvenis. Quum igitur intellectus sit virtus animae, quae non indiget organo, ipse non debilitatur neque per se, neque per accidens per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium, quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae etc.

die Unsterblichkeit läugnen und dieser Annahme gemäß ihr Leben einrichten. Dann heißt es: „So denken und irren sie; denn ihre Bosheit verblendet sie." Weish. 2, 21. Es wird hiermit angedeutet, daß Jeder ohne Ausnahme, wenn ihn die eigene Bosheit nicht verblendet, wissen kann und muß, daß die Seele unsterblich ist. — Ohnehin ist mit der Geistigkeit der Seele und mit der Verfehlung Gottes die natürliche Unsterblichkeit der Seele so enge verbunden, daß durch Offenbarung jener zweifachen Lehre auch der Grund der Unsterblichkeit geoffenbart und folglich die Unsterblichkeit als eine mit der natürlichen Ordnung der Dinge gegebene dargestellt wird.

Auch die h. Väter pflegen aus der Natur der Seele, insofern sie uns aus der Offenbarung bekannt ist, die Unsterblichkeit derselben herzuleiten und sie anzuerkennen, daß die Seele auch nach der Lehre der Offenbarung ihrer Natur nach unsterblich ist. Namentlich pflegen sie sich auf die natürliche, aus der h. Schrift bekannte Ebenbildlichkeit mit Gott zu stützen.

Behaupten sie zuweilen, daß die Seele von Natur aus sterblich sei, so ist zu beachten, daß die Seele, obschon sie in dem bisher erörterten Sinne von Natur aus unsterblich ist, doch auch in einem dreifachen Sinne von Natur aus sterblich genannt werden kann und genannt wird. Erstens wird sterblich oder vergänglich und hinfällig jedes Wesen genannt, das irgendwie veränderlich ist und folglich in einen andern Zustand, wenn auch nicht in ein anderes Wesen übergehen kann. In diesem Sinne ist alles Erschaffene sterblich, Gott allein unsterblich, weil in jeder Beziehung unveränderlich. Zweitens wird der Natur nach sterblich genannt jedes Wesen, das, absolut zu reden, vernichtet werden kann; in diesem Sinn ist die Seele sowohl wie auch der Engel von Natur aus hinfällig und sterblich, Gott allein unsterblich, weil er allein das absolut nothwendige Wesen ist. Drittens ist von Natur aus hinfällig und sterblich, und nur durch Gottes Freigebigkeit unsterblich jedes Wesen, das sein Dasein als ein erschaffenes Geschenk von Gott empfing, folglich auch die Seele, welche ja ihr ganzes Sein Gott ihrem Schöpfer verdankt. [1])

2. Das 5. Concil im Lateran erklärt: „Da in unsern Tagen der Feind des menschlichen Geschlechts einige durchaus verderbliche Irrthümer auszustreuen gesucht hat, besonders über die Natur der vernünftigen Seele, daß sie nämlich sterblich sei . . . und Einige, verwegene Vernunftschlüsse aufstellend (temere philosophantes), behaupten, das dieses wenigstens nach der Vernunfterkenntniß (secundum saltem philosophiam) wahr sei: so verdammen und verwerfen wir alle jene, welche behaupten, daß die vernünftige Seele sterblich sei . . . und welche dieses in Zweifel ziehen; da sie nicht nur die Wesensform des menschlichen Leibes ist, sondern auch unsterblich" . . . Es fragt sich, in welchem Sinne hier die Seele „unsterblich" genannt werde: ob nur jene verurtheilt werden, welche der Seele die Unsterblichkeit überhaupt absprechen, oder auch jene, welche die natürliche Unsterblichkeit bestrei

[1]) S. Petavius de angelis l. 1. c. 5. n. 9. — Suarez de anima l. 1. c. 10. n. 11.

ten. Zuerst ist klar, daß jene verurtheilt werden, welche behaupten, die natürliche Sterblichkeit der Seele lasse sich aus der Philosophie beweisen. Sicher also ist, daß die natürliche Sterblichkeit aus der Philosophie nicht bewiesen werden kann. Daraus folgt nun freilich nicht von selbst, daß die natürliche Unsterblichkeit bewiesen werden könne; es gilt hier, was wir über die Widerlegbarkeit der Gründe gegen die Dreieinigkeit gesagt haben. (§. 29, c.) Wenigstens aber scheint das Concil die natürliche Unsterblichkeit der Seele vorauszusetzen oder zu lehren, indem es beifügt, die Seele sei „die Wesensform des Leibes und unsterblich." Denn Wesensform des Leibes ist die Seele durch ihre natürliche Befähigung; folglich wird sie auch wegen ihrer natürlichen Befähigung unsterblich genannt, da ihr das Eine wie das Andere ohne Unterschied, folglich in demselben Sinne beigelegt wird. [1])

h. Die menschlichen Seelen werden von Gott unmittelbar erschaffen oder aus Nichts hervorgebracht.

Daß die Seele Adams von Gott erschaffen wurde, ist oben (§. 37, a.) schon nachgewiesen worden. Daraus folgt aber nicht unmittelbar, daß die Seele jedes seiner Nachkommen in derselben Weise ins Dasein tritt. Entsteht doch auch der menschliche Leib jetzt nicht in derselben Weise, wie der Leib des ersten Menschen.

1. Die h. Schrift bietet uns jedoch einen Grund anzunehmen, daß auch jetzt die menschliche Seele durch Erschaffung, nicht durch Zeugung entsteht. Denn ohne Zweifel rief Gott alle Wesen in jener Weise ins Dasein, die ihrer Natur entsprach: Pflanzen und Thiere unter Mitwirkung des Stoffes, dem er die Befähigung zu ihrer Hervorbringung ertheilte. Die menschliche Seele erschuf er selbst; folglich ist Erschaffung der einzige Weg, auf welchem sie ins Dasein treten kann. Könnte die Seele unter Mitwirkung der physischen Kräfte hervorgebracht werden, so war die Verwendung derselben ebenso angemessen, als die Verwendung derselben zu der das Thier belebenden Seele angemessen war; und konnte menschliche Zeugungskraft die Seele bilden, so konnte durch Gott dem Stoffe diese Kraft in der Weise mitgetheilt werden, wie durch besondere göttliche Einwirkung der Erde und dem Gewässer die Kraft, Pflanzen und Thiere hervorzubringen, mitgetheilt wurde. In der angegebenen Weise verwendet Theodoret [2]) den Schöpfungsbericht, um zu beweisen, daß die Seelen erschaffen werden.

---

[1]) Melchior Canus, de locis theol. l. 12. c. 14. — Suarez de anima l. c. n. 10.
[2]) De graecarum affectionum curatione, Sermo V. (Edit. Migne, tom. 4.

„Der Staub kommt wieder zur Erde, woron er war, und der Geist kehrt wieder zu Gott zurück, der ihn gegeben hat.“ Pred. 12, 7. Das ungleiche Loos des Leibes und der Seele wird auf den ungleichen Ursprung zurückgeführt: der Geist nicht nur Adams, sondern jedes seiner Nachkommen ist unsterblich, weil er nicht von der Erde genommen worden, sondern Gott selbst ihn gegeben d. h. erschaffen hat. Mit andern Worten: die Seele ist unsterblich, weil zu ihrem Entstehen der Stoff nicht mitwirkt, sondern weil Gott sie unmittelbar hervorbringt. Der Stoff würde aber mitwirken, wenn sie durch leibliche Zeugung entstände, und Gott würde sie nicht unmittelbar hervorbringen, wenn sie unmittelbar von der Seele der Eltern abstammte.

2. Bis auf den h. Augustin war die Ansicht, daß die Seelen erschaffen würden, die weitaus gewöhnlichere. Daß sie durch natürliche Fortpflanzung entstehe, nahm Tertullian an. Der heil. Augustin schwankte, und zwar einzig deßhalb, weil er nicht fand, wie bei der Annahme, daß die Seelen unmittelbar von Gott erschaffen würden, die Fortpflanzung der Erbsünde zu erklären sei. [1]) Das Ansehen des h. Augustin war der Grund, weßhalb bei Vielen im Abendlande die Ansicht vorwaltete, über den Ursprung der Seelen lasse sich nichts mit Gewißheit bestimmen. Jedoch wurde auch von Andern, namentlich vom h. Hieronymus und vom h. Leo, die Lehre von der Erschaffung der Seelen festgehalten. Nach dem Zeitalter des h. Augustin hörte das Schwanken allmählich wieder auf, und es befestigte sich mehr und

pag. 942). Omnes (scriptores inspirati) concordi oratione docent, ex terra et aqua caeterisque elementis humanum corpus effectum esse, animam vero nequaquam ita in corpus demissam, ut antea existeret, sed corpore jam formato creatam esse (δημιουργηθῆναι) . . . Haec itaque Moyses in mundi genitura conscripsit; quibus similia quoque in legibus docet (Exod. 21. 22). . . . . Formari prius in alvo matris infantem ait, deinde animari; non ita ut anima extrinsecus aliunde (θέμενον λοιπὸν) corpori inseratur, neque ut nascatur e semine, sed divino instituto, sicut ab initio insita naturae lex fuit, creationem (τὴν γένεσιν) accipiat. Zwei Meinungen werden ausgeschlossen: daß die Seele früher als der Leib gewesen, und daß sie durch Zeugung das Dasein erhalte. Diesen beiden Meinungen gegenüber wird gelehrt, daß sie in eben der Weise, wie die Seele Adams, werde, und zwar nach einem im Schöpfungsberichte angedeuteten Gesetze. Durch die Behauptung, die Seele komme nicht von Außen her in den Körper, soll offenbar die Präexistenz der Seelen geläugnet werden; denn im Vorhergehenden hatte Theodoret durch diesen Ausdruck bestimmt die Lehre der Platoniker und Pythagoräer bezeichnet: Platonici et Pythagorici extrinsecus (θέμενον) insinuari hunc (intellectum) dicunt. p. 934. Die Annahme einer Präexistenz läßt das Entstehen der Seele selbst unentschieden, und kann sowohl Pantheismus als Erschaffung voraussetzen. Deßhalb wird bald in dem einen bald in dem andern Sinne gedeutet, was Aristoteles sagt: Restat, ut mens sola extrinsecus accedat, eaque sola divina sit; nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis. De generat. l. 2. text. 20.

[1]) S. August. epist. 190. n. 23. Si ergo ita potes animarum asserere sine ulla propagine novitatem, ut ratione justa et a fide catholica non aliena etiam sic peccato primi hominis ostendantur obnoxiae, assere quod sentis ac potes. Si autem non eas aliter potes a propagatione facere alienas, nisi ut simul facias ab omni peccati vinculo liberas, cohibe te ab hujusmodi disputatione omni modo.

mehr die gewöhnliche Ansicht, daß die Seelen erschaffen werden. Mit Entschiedenheit wurde sie als die allein wahre vertreten von den Theologen des Mittelalters.

Nicht nur durch die einstimmige Annahme der Theologen, sondern auch durch kirchliche Aussprüche hat die Lehre, daß die Seelen erschaffen werden, bindendes Ansehen erlangt. Als die Armenier die Vereinigung mit der Römischen Kirche wünschten, legte Benedict XII. ihnen ein Verzeichniß von Irrthümern vor, deren sie beschuldigt wurden, und denen sie zuvor zu entsagen hätten. Unter diesen befand sich auch dieser, daß nach einer unter ihnen verbreiteten Meinung „die menschliche Seele des Sohnes von der Seele des Vaters fortgepflanzt wird wie ein Körper vom andern." Auf dem im J. 1342 gehaltenen Concil stellen die Armenier diesen Irrthum in Abrede und bekennen, daß die Seele erschaffen werde. [1])

Das 5. Concil im Lateran setzt voraus, daß die Seelen erschaffen werden: es verwirft in der eben schon angeführten Entscheidung jene, welche sagen, daß die vernünftige Seele sterblich sei, oder eine einzige in allen Menschen, da sie nicht nur die Wesensform des menschlichen Leibes ist, sondern auch unsterblich, und nach der Vielheit der Leiber, denen sie eingegossen wird (quibus infunditur), vervielfältigt wird. Förmlich verworfen wird nur der zweifache Irrthum, daß die Seele sterblich sei oder daß in allen Menschen nur Eine Seele sei. Daneben aber bekennt sich das Concil zur Lehre, daß die Seele von Gott den Leibern „eingegossen", „eingesenkt", „eingehaucht" werde. Das ist nun eben die Ausdrucksweise, mit welcher die Theologen nach dem Vorgange einiger Väter die Erschaffung der Seele zu bezeichnen pflegten; und folglich muß angenommen werden, daß das Concil ihn in demselben Sinne anwende. [2])

---

[1]) Die Anschuldigung lautet: Art. V. Quidam magister Armenorum . . . de novo introduxit et docuit, quod anima humana filii propagatur ab anima patris sui, sicut corpus a corpore; et angelus etiam unus ab alio; quia cum anima humana rationalis existat, et angelus existens intellectualis naturae, sunt quaedam lumina spiritualia, ex seipsis propagant alia lumina spiritualia; et in hoc sequuntur eum quasi omnes de provincia Argiciensi. Alii vero Armeni non dicunt hoc, sed quod Deus omnes animas creat. — Darauf antwortet das Concil unter Anderm: Hic error, quod anima hominis propagatur ab anima patris, sicut corpus a corpore, et unus angelus ab alio, semper fuit excommunicatus in ecclesia Armenorum, et maledictus sit, quia dicta ecclesia sicut semper credidit, ita idem credit, quoniam animae creantur noviter a Deo et in tempore animandi simul fit creatio animae de novo a Deo et positio in corpus. Martène et Durand, Veter. Script. Collect. tom. 7. p. 319. Raynald. an. 1341. n. 50.

[2]) Von den Priscillianisten redend sagt Papst Leo: Referuntur asserere, animas, quae humanis corporibus inseruntur, fuisse sine corpore et in coelesti habitatione peccasse . . . . Omnes eos (errores) catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab alio incorporarantur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator et corporum. Epist. ad

3. Würde die Seele nicht erschaffen, so wäre anzunehmen, daß sie, gleich andern Lebensprincipien in natürlicher Weise fortgepflanzt würde. Die lebenden Naturwesen entstehen auf zweifache Weise. Gewisse Organismen pflanzen sich durch Theilung fort, und zwar durch eine zweifache. Viele Organismen der Pflanzenwelt und einige unvollkommene Thierarten entstehen durch Abtrennung eines schon ausgebildeten, dem Ganzen ähnlichen Theiles: so erlangt ein vom Baume getrennter und in die Erde gesenkter Zweig ein selbständiges Dasein. Andere verbreiten sich durch Sporen oder organische für die Fortpflanzung eigens bestimmte Zellen oder Keime, die keiner weitern Befruchtung bedürfen. In jenen dem Ganzen gleichförmigen Theilen und in diesen Sporen ist das Lebensprincip schon enthalten und verbreitet sich folglich durch Abtrennung vom Ganzen. Von der Fortpflanzung durch Theilung des Lebensprincips unterscheidet sich die Fortpflanzung durch Zeugung im eigentlichen Sinne. Diese besteht darin, daß, indem ein neues lebendes Wesen gebildet wird, das ihm eigene Lebensprincip selbst entsteht; es war demnach nicht als etwas Actuelles im Zeugenden enthalten; im Zeugenden bestand nur das Vermögen oder die Kraft, es hervorzubringen. [1]) In keiner der besprochenen Weisen kann die menschliche Seele entstehen.

Turribium Astur. eppum. c. 10. Wenn die Seelen von Niemand als von Gott selbst den Leibern mitgetheilt werden (nec ab alio incorporantur, inseruntur, inspirantur), dann werden sie von den Eltern nicht gezeugt. Zwar nennt der Papst Gott auch den Erschaffer der Leiber; aber in diesem Theile des Satzes ist die Ausdrucksweise affirmativ, folglich nicht ausschließend, im ersten dagegen ist sie negativ, folglich ausschließend. Würden die Seelen gezeugt, so wäre der Ausdruck Niemand als Gott vereinige die Seele mit dem Leibe, nicht richtig. Aehnlich drückt der h. Bernard sich aus: Quod unitur rationalis animae creatura terreno corpori, omnino non est humilitati adscribere; siquidem non ex deliberatione propria carni miscetur, sed creando immittitur, immittendo creatur. De nativ. Dom. serm. 2. n. 6. Die Ausdrucksweise ist dem Schöpfungsberichte entlehnt, in welchem das inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae ohne Zweifel das Erschaffen bedeutet. — Mit Beziehung auf die Frage, ob die Seele Adams außer dem Leibe oder im Leibe erschaffen worden, schreibt Petrus der Lombarde: Sed quidquid de anima primi hominis aestimetur, de aliis certissime sentiendum est, quod in corpore creantur; creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. II. Sent. dist. 17. Derselben Ausdrucksweise bedient sich der h. Bonaventura: Est tertius modus dicendi catholicus et verus, quod animae non seminantur, sed formatis corporibus a Deo creantur, et creando infunduntur et infundendo producantur. II. Sent. dist. 18. a. 2. q. 3. Noch bestimmter setzt Hugo vom h. Victor beide Ausdrücke als gleichbedeutend, indem er von der Erschaffung der Seelen schreibt: Quemadmodum in primo homine prius corpus formatum, deinde animam infusam legimus, ita etiam in subsequentibus omnibus prius corpus humanum formari, deinde animam infundi credamus. De sacram. l. 1. pars 7. c. 30.

[1]) S. Thom. cont. gent. l. II. c. 86. n. 2. Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter: Uno modo ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis, sicut semen dividitur a corpore, ut videmus in animalibus annulosis, quae decisa vivunt, in quibus est anima una in actu, et multae in potentia, diviso autem corpore animalis praedicti in qualibet parte vivente incipit anima esse

a. Sie kann nicht durch Theilung entstehen. Denn um durch Theilung zu entstehen, müßte jene Seele, aus der sie entstände, entweder in sich selbst, oder aber wegen eines Andern, das getheilt wird, theilbar sein, wie das Lebensprincip des Baumes theilbar ist wegen der Theilbarkeit oder Trennbarkeit des Zweiges, den es belebt. Die menschliche Seele aber ist nicht theilbar in sich selbst, weil sie keine quantitativen Theile hat und ohne Ausdehnung ist. Ebenso wenig ist sie theilbar wegen der Theilbarkeit des Leibes, den sie belebt. Denn weil sie in sich selbst subsistirt und in ihrem Wesen unabhängig ist vom Leibe, müßte sie in sich selbst getheilt und von sich selbst getrennt werden, um in Folge der Theilung oder Trennung eines Theiles des menschlichen Leibes getheilt zu werden. Ohnehin ist ja bekannt, daß nur in den niedrigsten und einfachsten Organismen eine Vervielfältigung des Lebensprincips in Folge von Trennung stattfindet, und daß selbst die vollkommnern Thierarten, die eine größere und ausgeprägtere Mannigfaltigkeit der Organe erheischen, durch Theilung nicht vervielfältigt werden können.

In sehr ungeeigneter Weise hat man in neuerer Zeit, um das Argument aus der Einfachheit zu bestreiten, auf die Gottheit verwiesen, in welcher trotz der Einfachheit der Wesenheit Zeugung stattfinde. Von allem Uebrigen abgesehen, ist zu beachten, daß in der göttlichen Zeugung die Eine und dieselbe, und zwar numerisch dieselbe, Wesenheit vom Vater dem Sohne durch Zeugung, vom Vater und Sohne dem heil. Geiste durch Hauchung mitgetheilt wird und folglich keine Vervielfältigung der Wesenheit stattfindet. Sollte die Fortpflanzung der menschlichen Seelen in ähnlicher Weise gedacht werden, so würde folgen, daß in der gesammten Menschheit eine und dieselbe Seele wäre, folglich ein und dasselbe Bewußtsein, daß mithin die Seele nicht fortgepflanzt würde, sondern nur in mehreren Individuen als eine und dieselbe Seele zu existiren anfinge. [1])

b. Ebenso wenig kann sie durch eigentliche Zeugung entstehen. Denn zunächst steht fest, daß keine materielle Thätigkeit etwas Geistiges hervorzubringen vermag, gleichviel ob der letzte Grund der Thätigkeit etwas Geistiges sei, oder nicht. Obschon die menschliche Seele eine geistige Substanz ist, kann sie doch durch die vermittelst der Sinnesorgane vollzogene Thätigkeit und selbst durch die von einem leiblichen Organe abhängige Phantasie nie das Geistige erfassen, weil nun einmal die Wirkung über die wirkende Thätigkeit nicht hinausgehen

actu; alio modo ut intelligatur in semine esse virtus productiva animae intellectivae, ut sic anima intellectiva ponatur in semine virtute, sed non actu.

[1]) Hugo a S. Victore, de Sacramentis l. 1. pars 7. c. 30. Si igitur anima ex anima gignitur, sicut caro ex carne, dicant, quomodo simplex illa substantia aut tota in gignente remaneat, si in genitum transierit, aut tota in genitum transeat, si in gignenti remanserit. Nisi forte omnes animas consubstantiales dicere velint, et illam naturam simplicem in propagatione filiorum personaliter quidem multiplicari, sed essentialiter non dividi; non attendentes, quanta inconvenientia hanc assertionem sequantur, si una et eadem essentia simul beatitudine et damnationi, gloriae et poenae addicta credatur.

kann. Aus demselben Grunde also kann die leibliche Zeugung unmöglich eine geistige Substanz hervorbringen. — Sodann gilt auch hier der Grund, aus dem oben bewiesen wurde, daß die Seele Adams nur durch einen Act des Erschaffens hervorgebracht werden konnte: weil sie in sich selbst existirt und vom Stoffe unabhängig ist, konnte sie nicht aus dem Stoffe, sondern nur aus dem Nichts hervorgebracht werden. Die Zeugung ist aber nicht Erschaffung, sondern eine Umwandlung des vorliegenden Stoffes und folglich nicht ein Hervorbringen aus Nichts.[1]

Die menschliche Seele entsteht also durch Erschaffung, nachdem durch Zeugung ein menschlicher, zur Belebung durch die vernünftige Seele geeigneter Leib gebildet worden. Das entspricht auch der Stellung des Menschen zwischen der Sinnen- und der Geisterwelt: das Sinnenfällige in ihm unterliegt dem Gesetze der Sinnenwelt, während das Geistige in ihm nur in der Weise entsteht, wie die Geister ihrer Natur nach zum Dasein gelangen. Nichts desto weniger wird der Mensch als solcher erzeugt; denn obwohl nächster Gegenstand der Zeugung nur der Leib ist, so ist dieser doch ein menschlicher, d. h. ein solcher, welcher seiner Anlage und Bestimmung nach die Vereinigung mit einer menschlichen Seele verlangt. Gottes unmittelbare Thätigkeit durch Erschaffung greift da ein, wo die menschliche Thätigkeit nicht ausreicht. Bei den Naturwesen ist dieses unmittelbare Eingreifen der göttlichen Thätigkeit deßhalb nicht nothwendig, weil die zu erzielende Wirkung, das materielle Lebensprincip, der menschlichen Seele an Vollkommenheit unvergleichlich nachsteht.[2] Einen Vergleich bietet die übernatürliche Ordnung. Durch einen Act der vollkommenen Reue empfängt der Sünder die Rechtfertigung. Das aber, worin die Rechtfertigung besteht, die heiligmachende Gnade, wird nicht durch den Act des Menschen bewirkt; Gott selbst theilt sie ihm mit.[3]

i. Die Seele wird nicht eher erschaffen, als bis sie mit dem Leibe vereinigt werden soll.

Origenes, an Plato sich anschließend, hatte gelehrt, die Seelen seien von Anbeginn mit den reinen Geistern erschaffen worden und würden wegen ihrer in diesem frühern Zustande begangenen Sünden in menschliche Leiber als Gefängnisse verwiesen. Andere haben sich nur den ersten Theil dieser Behauptung angeeignet. Die eine wie die andere Ansicht widerspricht der Offenbarung.

[1]) S. Thom. 1. q. 118. a. 2.

[2]) Bellarmin. de amiss. gratiae et statu pecc. l. 4. c. 11. — Estius in II. Sent. dist. 17. §. 10–16. — Kleutgen, Phil. d. Vorz. II. 8. Abhandl. 1. Hauptst.

[3]) Albert der Große bedient sich eines ähnlichen Vergleiches. Quandocunque aliquis facit quod in se est, Deus infundit ei gratiam. Et similiter eadem Dei bonitas cooperatur naturae in generatione hominis. Quandocunque enim natura sufficienter formavit organa corporis humani, Deus creando infundit animam rationalem; et hoc non est ex potestate efficientis naturae, sed ex ordine cooperationis Dei ad opus naturae. Summae de creaturis II. pars (de homine) tract. I. q. 16. art. 3. tom. 19. p. 85. Albert ist nicht für die von Andern, namentlich vom h. Thomas (cont. gent. l. 2. c. 89. — Sum. 1. q. 118. a. 2. ad 2) angenommene successio animarum in foetu. Er schreibt, die Worte des Aristoteles in seinem Sinne erklärend: Philosophus non intendit dicere, quod anima vegetabilis sit ante sensibilem in homine tempore, sed quod prius manifestantur operationes ejus. Ibid. art. 2. pag. 52. Vergl. Tolet. in Arist. de anima l. 2. c. 3. q. 7.

1. Indem die h. Schrift das Hervorbringen des Leibes und der Seele und die Art und Weise desselben erzählt, deutet sie zugleich die Zeitfolge an: erst bildet Gott den Leib, dann haucht er ihm die Seele ein. Gen. 2, 7. Das Einhauchen kann nicht bedeuten, daß eine bereits vor dem Leibe erschaffene Seele ihm mitgetheilt worden. Denn abgesehen davon, daß das Einhauchen, wie oben gezeigt wurde, gleichbedeutend ist mit Erschaffen, will die h. Schrift uns über die Art und Weise des Werdens der Dinge überhaupt belehren; zur Art und Weise des Werdens gehört auch die Reihenfolge.

2. Die Kirche verwarf nicht nur die Lehre des Origenes insbesondere, sondern jede wie immer geartete Behauptung, daß die Seelen vor dem Leibe existirt hätten. Papst Leo erklärt gelegentlich der diesbezüglichen Irrthümer der Priscillianisten, es sei beständige Lehre der Kirche, „daß die Seelen der Menschen, bevor sie mit ihren Leibern vereinigt wurden, nicht waren." [1]) Gennadius (um 495) führt unter den „kirchlichen Dogmen" die Lehre auf, daß, „wenn der Leib schon gebildet sei, die Seele erschaffen und mit ihm vereinigt werde." [2]) Auch die griechischen Väter verwarfen nicht nur die Lehre des Origenes, sondern jede Annahme eines Daseins der Seele vor dem Leibe. Den Glauben der griechischen Kirche spricht Johannes von Damascus in den Worten aus: „Leib und Seele wurden zugleich erschaffen, nicht, wie Origenes fabelte, diese vor jenem." [3])

3. Die Annahme einer Präexistenz der Seelen ist nicht nur willkürlich, sondern auch unvereinbar mit dem uns bekannten Gange der Vorsehung. Welchen Zweck hätte eine Erschaffung der Seelen von Anbeginn? Uebten sie keine geistige Thätigkeit aus, so war ihr Dasein nutzlos. Man kann nicht entgegnen, ihr Dasein sei auch in der entgegengesetzten Annahme so lange nutzlos, als sie im Kinde keine geistige Thätigkeit ausübe. Es ist nicht nutzlos, weil sie den Leib des Kindes belebt und zu geistigen Thätigkeiten allmählich geeignet macht. — Uebten die Seelen in jenem frühern Zustande eine geistige Thätigkeit aus, dann waren sie sich derselben bewußt, weil, wie es jetzt geschehen mag, durch den Einfluß des Leibes das Bewußtsein nicht gehindert werden konnte. Dann aber mußten sie sich jener frühern Thätigkeit

---

[1]) Epist. ad Turribium Archiep. c. 10. Quam impietatis fabulam ex multorum sibi erroribus texuerunt; sed omnes eos catholica fides a corpore suae unitatis abscidit, constanter praedicans atque veraciter, quod animae hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere.

[2]) De eccles. dogmat. c. 14. Animas hominum non esse ab initio inter caeteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit; . . . . sed dicimus, creationem animae solum creatorem omnium nosse, et corpus tantum per conjugii copulam seminari, Dei vero judicio coagulari in vulva et compingi atque formari, ac formato jam corpore animam creari et infundi.

[3]) De fide orthod. l. 2. c. 12.

auch erinnern, wie Plato ja das gegenwärtige Lernen als ein Erinnern darstellen wollte. Wer aber wird im Ernst behaupten, daß er sich an jenen frühern Zustand erinnere? Oder sollten sie durch die Vereinigung mit dem Leibe die Erinnerung verloren haben, wie solches zuweilen geschieht in Folge von Krankheiten? Dann trat durch diese Vereinigung eine Verschlechterung ein, und wenigstens kann man nicht mehr sagen, dieselbe sei natürlich und der Natur der Seele entsprechend. Zudem mußten sie in jenem Zustande einem Sittengesetz unterworfen sein, und Gutes oder Böses thun. So werden wir denn zur Annahme des Origenes geführt, daß die Geister zur Strafe in einen menschlichen Leib wie in ein Gefängniß verwiesen seien. Dann aber bleibt unerklärbar, warum die Seele dieses Gefängniß so sehr liebt, den Tod, der doch eine Befreiung aus dem Gefängnisse wäre, so sehr scheut. Unerklärbar bliebe, warum derjenige, der einen Menschen tödtet, dem Geiste nicht die größte Wohlthat erwiese, indem er nämlich seine Fesseln sprengt, oder warum der Apostel sagt: „Wir Alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhle Christi, damit ein Jeder, je nachdem er in seinem Leibe Gutes oder Böses gethan hat, darnach empfange." 2. Cor. 5, 10. Soll denn das Böse, das die Seele vor der Vereinigung mit dem Leibe gethan hat, keine Strafe empfangen, auch dann nicht, wenn die Seele nur kurze Zeit mit dem Leibe vereinigt war und eine geringe oder gar keine Sühne gewirkt hat?

4. Die Annahme einer Präexistenz der Seelen ist nicht vereinbar mit der Wahrheit, daß Leib und Seele die Eine menschliche Natur bilden, die Gott zu erschaffen beabsichtigte. Denn nur zufällig, nämlich in Folge der Sünde, gelangte nach dieser Annahme die Seele zur Vereinigung mit dem Leibe. Wollte man demnach, abweichend von der platonischen Ansicht, behaupten, die Seele sei für die Vereinigung mit dem Leibe ursprünglich bestimmt worden, so muß man auch nothwendig annehmen, daß sie von ihrer Erschaffung bis zur wirklichen Vereinigung mit dem Leibe nicht nur ein nutzloses Dasein gefristet, sondern auch in einem der natürlichen Ordnung widersprechenden Zustande sich befunden habe; Gott aber beabsichtigt nie das der Natur Widersprechende.

Man kann nicht einwenden, Gott habe die Seele ebensowohl vom Leibe getrennt erschaffen können, wie er sie nach der Trennung des Leibes fortbestehen läßt und in Ewigkeit fortbestehen lassen könnte. Denn mit Gottes nachfolgendem Willen ist Manches vereinbar, was unvereinbar ist mit seinem vorhergehenden Willen. Gott kann, was aus irgend einem Grunde fehlerhaft oder unvollständig geworden, erhalten wollen, er kann aber nicht etwas Fehlerhaftes und Unvollständiges erschaffen: so kann er einen seiner Arme beraubten Menschen erhalten, konnte aber nicht den Menschen ohne Arme erschaffen. Der Grund leuchtet ein: der gute Gott kann nur Gutes hervorbringen; er kann aber zulassen, daß

etwas durch den Lauf der Dinge unvollständig oder schadhaft werde, und kann es in diesem Zustande erhalten, umsomehr wenn das betreffende Wesen seine eigentliche Bestimmung noch zu erfüllen geeignet ist. Dieses auf die Seele anwendend, sagen wir mit Recht: Gott mußte der Seele einen Leib geben und konnte sie ohne einen solchen ebenso wenig erschaffen, als er den Menschen ohne Arme oder Füße, d. h. als Krüppel erschaffen konnte. Der Natur des Leibes aber ist es eigen, daß er mit der Zeit hinfällig wird und absterbt. Die Folge davon ist, daß die Seele dessen entbehrt, was ihr von Natur zukam. Nichts desto weniger kann Gott sie in diesem Zustande erhalten und ist nicht verpflichtet, der Hinfälligkeit des Leibes auf übernatürliche Weise Einhalt zu thun, wie weiter unten eingehend nachzuweisen ist. [1])

Die Präexistenz der Seelen folgt nicht aus den Worten der Schrift, daß Gott am siebenten Tage geruhet habe „von allem Werke, das er gemacht." Gen. 2, 2. Durch diese Worte wird nicht jede Thätigkeit Gottes in Abrede gestellt; denn auch jetzt noch wirkt er in Erhaltung und Regierung der Welt. Es wird nur ausgesagt, daß er außer den erschaffenen keine neuen Gattungen und Arten von Wesen ins Dasein gerufen habe.

§. 38. Ursprünglicher Zustand des Menschen. Uebernatürliche Gaben.

a. Gott verlieh den ersten Menschen die heiligmachende Gnade und mit ihr die Kindschaft Gottes und das Erbrecht zum Himmelreich.

1. Daß dem ersten Menschen die heiligmachende Gnade verliehen wurde, lehrt der Apostel mit den Worten: „Erneuert euch im Geiste eures Gemüths und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott erschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit." Eph. 4, 23. 24. Offenbar weiset hier der Apostel auf die Erschaffung oder den ursprünglichen Zustand Adams hin. Erneuerung ist Rückkehr zu einem früheren Zustande. Erneuerung durch Anlegung der Heiligkeit und Gerechtigkeit ist demnach Rückkehr zu einem früheren Zustande der Heiligkeit und Gerechtigkeit. Also befand sich der Mensch schon früher in diesem Zustande der heiligmachenden Gnade; denn wie konnte sonst der Apostel wollen, daß er zu derselben zurückkehre? „Vernimm", spricht der heil. Augustin [2]), „was folgt: Ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott erschaffen ist in Gerechtigkeit und wahrhafter Heiligkeit; sieh, das hat Adam durch die Sünde verloren." — Ueberall, besonders im Briefe an die Römer (5), erscheint Christus als der Wiederhersteller des menschlichen Geschlechts, und durch ihn erlangen wir wieder, was wir in Adam verloren; wir werden aber durch Christus der übernatürlichen Gerechtigkeit, der heiligmachenden Gnade theilhaftig; also hatten wir diese verloren, und Adam

[1]) Vergl. S. Thom. 1. q. 76. a. 5. ad 1.
[2]) L. 4. de gen. ad litt. c. 26.

hatte sie für sich und für uns empfangen. — Wir lesen ferner: „Nur das hab' ich gefunden, daß Gott den Menschen recht gemacht, und daß er sich selbst in unzählige Fragen verwickelt hat." Eccl. 7, 10. Hier ist von übernatürlicher Gerechtigkeit die Rede, wie schon daraus hervorgeht, daß die h. Schrift rücksichtlich der Heiligen und Gottes selbst sich dieses Wortes bedient. Ps. 22, 1.

2. Die ganze Ueberlieferung stimmt hiermit überein. Die meisten heil. Väter erklären die Worte: „Laßt uns den Menschen machen nach unserem Ebenbild und Gleichnisse", so, daß Ebenbild von den natürlichen, Gleichniß von den übernatürlichen Vorzügen und namentlich von der heiligmachenden Gnade zu verstehen ist. [1])

3. Das zweite Concil von Oranien setzt dieselbe Lehre voraus: „Da die menschliche Natur das Heil, das sie empfangen hat, ohne die Gnade Gottes nicht bewahren kann, wie könnte sie ohne die Gnade Gottes wieder erlangen, was sie verloren hat?" [2]) Deßhalb lehrt auch der Kirchenrath von Trient [3]): „Wenn Jemand nicht bekennt, daß Adam, als er das Gebot im Paradiese übertreten hatte, sogleich die Heiligkeit und Gerechtigkeit, in die er eingesetzt worden, verloren habe, . . . der sei im Banne!"

Durch diese übernatürliche Gerechtigkeit und Heiligkeit wurde also der Mensch zu einem übernatürlichen Zustande erhoben: er wurde durch eine neue in ihm vollbrachte Schöpfung auf eine neue Weise ein Kind Gottes. „Alle, die vom Geiste Gottes getrieben werden, sind Kinder Gottes." Röm. 8, 14. Wer im Besitze der heiligmachenden Gnade ist, der hat den Geist Gottes in sich, ist somit Kind Gottes.

Als Kind Gottes erlangte ferner der Mensch das Recht zum Himmelreiche, d. h. zur übernatürlichen, in der Anschauung Gottes bestehenden Seligkeit. „Wenn aber Kinder, (sind wir) auch Erben, nämlich Erben Gottes und Miterben Christi." Röm. 8, 17. Dem Sohne fällt deßhalb, weil er Sohn ist, das väterliche Erbe zu. (Das Nähere in der Lehre von der Rechtfertigung. 4. Band.) Es wurden dem Menschen gleichsam himmlische, zu seinem irdischen Wesen nicht gehörende Schwingen verliehen, mit denen er sich höher erheben konnte, als seine rein menschliche Natur ihn nur ahnen, viel weniger verlangen ließ. Eine Krone ward ihm aufgesetzt, welche ihm zwar den schönsten Schmuck verlieh, aber so wenig zu seinem Wesen gehörte, als der Blumenkranz zum Wesen des Kindes, das ihn trägt. Seine Seele ward von einem Feuer der Liebe durchdrungen, welches, wenn es ihm sollte

[1]) Bellarmin. de grat. prim. hom. c. 2. — [2]) Canon 19.
[3]) Sess. 6. can. 1. Der Kirchenrath hat nicht entscheiden wollen, ob Adam gleich bei seiner Erschaffung oder erst nachher diese übernatürlichen Gaben erlangt habe; das Erstere wird jedoch ziemlich allgemein angenommen.

entzogen werden, seiner Wesenheit ihre natürlichen Bestandtheile ließ, wie das Feuer dem Metall, das es zu durchglühen aufhört.

b. Gott schmückte den Verstand der ersten Menschen sowohl mit natürlichen d. h. durch natürliche Thätigkeit an und für sich erreichbaren, als auch mit übernatürlichen d. h. durch natürliche Thätigkeit nicht erreichbaren Kenntnissen.

I. „Er (Gott) gab ihnen Vernunft, Sprache, und erfüllte sie mit weiser Lehre; er theilte ihnen die Wissenschaft des Geistes mit, machte gefühlvoll ihr Herz und zeigte ihnen das Gute und das Böse." Sir. 17, 5. 6. Und wirklich legt Adam vielfache Kenntniß an den Tag, indem er den verschiedenen Thieren entsprechende, ihre Natur bezeichnende Namen gab. [1]) Wurde doch schon vom Philosophen Pythagoras derjenige, der die Namen der Dinge erfand, für den Weisesten erklärt. Waren auch diese Kenntnisse nicht an und für sich übernatürlich, d. h. nicht derartig, daß ihre Erwerbung den natürlichen Fähigkeiten unmöglich gewesen wäre, so waren sie doch ihrer Art nach übernatürlich, indem sie nicht durch Selbstthätigkeit erworben, sondern von Gott unmittelbar mitgetheilt wurden. Leicht begreifen wir, warum Gott den ersten Menschen mit natürlichen Kenntnissen ausgerüstet erschaffen wollte. Dem Körper nach wurde der Mensch nicht als Kind, sondern in vollendeter Gestalt erschaffen; daß der Reife und Vollendung des Leibes die der Seele entspräche, war um so mehr zu erwarten, da Gott aus freier Güte den Menschen in einem Zustande vollendeten Glückes zu erschaffen beschlossen hatte. Wäre der Mensch in natürlichen Dingen unwissend erschaffen worden, so hätte er bei der Erwerbung von Kenntnissen mehrfachen Irrthümern nicht entgehen können; in Irrthümern befangen sein ist nicht vereinbar mit dem Zustande allseitigen Glückes, in welchem der erste Mensch lebte. Außerdem mußte Adam der Lehrer des menschlichen Geschlechts werden, und zwar nicht bloß in übernatürlichen, sondern auch in natürlichen Dingen. Denn auch natürliche Kenntnisse und Wissenschaften gehören zur Annehmlichkeit des Lebens, sind ein Bedürfniß der Gesellschaft und der Gegenstand eines der Natur angebornen Strebens. An wen sollte das Menschengeschlecht sich wenden, wenn nicht an seinen Stammvater. [2])

II. Auf eine an und für sich übernatürliche Kenntniß deuten jedoch die Worte, durch welche Adam auf Antrieb des h. Geistes, wie der Kirchenrath von Trient sagt [3]), den hohen Sinn der Ehe bezeich-

[1]) S. August. oper. imperf. cont. Julian. l. 5. c. 1.
[2]) S. Thom. 1. q. 94. a. 3. — Suarez de op. sex dier. l. 3. c. 9.
[3]) Sess. 24. doctr. de matr. — S. Aug. de gen. ad litt. l. 9. c. 19. n. 36. (Quae verba quum primi hominis fuisse Scriptura ipsa testetur, Dominus tamen in Evangelio Deum dixisse declarat (Matth. 19, 4) . . . . ut hinc intelligeremus,

net: „Das ist nun Bein von meinem Beine und Fleisch von meinem Fleische; darum wird der Mensch Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen." Gen. 2, 23. 24. Adam hatte also Kenntniß von einer höhern, übernatürlichen Ordnung. Zudem wenn die ersten Menschen zu einem übernatürlichen Ziele, wie oben gezeigt worden, bestimmt waren, so mußten sie dasselbe auch erkennen, um darnach zu streben, und somit war übernatürliche Kenntniß eine nothwendige Folge ihrer übernatürlichen Bestimmung.

Daraus aber, daß der Zustand vollendeten Glückes die Mittheilung natürlicher Kenntnisse durch Gott erheischte, folgt keineswegs, daß Gott auch in jeder andern Voraussetzung zur Mittheilung derselben verpflichtet gewesen wäre, und ebenso wenig, daß die menschliche Vernunft nicht durch sich selbst, sondern nur mit Hülfe eines Lehrmeisters zur Erkenntniß natürlicher, d. h. in der Natur ausgesprochener Wahrheiten gelangen könne.

Gott verlieh dem ersten Menschen nicht nur das in der Vernunft selbst begründete Vermögen zu sprechen, d. h. durch articulirte Laute seine Gedanken (wohl zu unterscheiden von Empfindungen) auszudrücken, sondern die Sprache selbst. Damit ist keineswegs gesagt, Gott habe den Menschen sprechen gelehrt, wie nun das Kind sprechen lernt. Gott bewirkte vielmehr in Adam das, was er in den Aposteln am Pfingstfeste bewirkte. An der Möglichkeit einer solchen Mittheilung der Sprache ist nicht zu zweifeln. Denn jene bleibende Fertigkeit, die der Mensch durch Uebung in sich selbst bewirken kann, kann Gott in ihm in einem Augenblicke bewirken, d. h. er kann seinem Gedächtnisse die Kenntniß verschiedener Zeichen nebst der Beziehung auf die entsprechenden Gegenstände, und den Organen die Fertigkeit, jene hörbaren Zeichen oder articulirten Laute zu bilden, einprägen. Daß Gott in der That dem ersten Menschen die Sprache verliehen habe, schließen wir mit Recht aus dem vollendeten Zustande, in welchem er ihn erschuf: der erste Mensch erscheint nicht als Kind, sondern im Besitze ausgebildeter Fähigkeiten. Diese aber verlangen den Besitz der Sprache als des entsprechenden Mittels seine Gedanken mitzutheilen. Denn nicht allein, sondern in Gesellschaft, mit einer Gefährtin sollte Adam leben. Zudem war Adam ja als Haupt des Menschengeschlechts bestimmt, der Lehrer desselben zu sein; diese Bestimmung verlangte den Besitz der Sprache. Nicht erst durch den Verkehr mit Eva bildet Adam die Sprache; denn er erscheint im Besitze derselben vor Erschaffung der Eva, als er nämlich den Thieren ihre Namen gab.

Wenn aber gesagt wird, die Sprache sei dem ersten Menschen mitgetheilt worden, so wird dadurch keineswegs behauptet, daß er bei Benennung der Thiere nicht eine eigene Thätigkeit entfaltet, sondern nur die von Gott empfangenen Namen angewendet habe. Denn wie in einer natürlich gebildeten Sprache einige wenige ursprüngliche Laute oder Wurzeln verschiedentlich ausgebildet und angewendet werden können und so die Sprache erweitert und vervollkommnet wird, in ähnlicher Weise konnte auch durch Adams Thätigkeit vom Anfange an die von Gott empfangene Sprache, d. h. eine gewisse Summe auffällige Erscheinungen bezeichnender articulirter Laute, bei der Benennung der Thiere so angewendet und erweitert werden, daß Adam, nicht Gott, mit Recht als Urheber jener Benennun

propter ecstasin, quae praecesserat in Adam, hoc eum divinitus tamquam prophetam dicere potuisse.

gen erscheint. Die neuere Sprachforschung pflegt die Wörter auf einige wenige Laute zurückzuführen, welche, weil sie gemeinsame Kennzeichen ausdrücken, verschiedene Gegenstände, an denen jene Kennzeichen hervortreten, zu bezeichnen geeignet sind. — Was die h. Väter betrifft, so nehmen diese an, Adam habe von Gott die Sprache, nicht bloß das Vermögen zu sprechen empfangen. Zuweilen beruft man sich für die gegentheilige Ansicht auf den h. Gregor von Nyssa. Allein dieser behauptet nur, daß wir, nicht Gott, die Gegenstände benennen. Das gilt gleichfalls von Adam auch in der Annahme, daß er die Sprache von Gott empfangen hat. Der h. Gregor beabsichtigt überhaupt nur, auch die Selbstthätigkeit Adams festzustellen und den Arianern gegenüber nachzuweisen. Die Arianer bezweckten den Katholiken das Argument zu entziehen, daß ein von Gott gesprochenes Wort (logos) gleicher Wesenheit mit Gott sei, und verwiesen auf viele „Worte", die Gott gesprochen habe. Darauf antwortet Gregor überhaupt: Nicht Gott, sondern der Mensch benennt die Dinge, wie er will. [1])

Mit jener ausgezeichneten Kenntniß scheint im Widerspruche zu stehen, was Eva sagte: „Die Schlange hat mich betrogen." Vergl. 1. Tim. 2, 11. Zudem scheint ja die Glückseligkeit jenes ursprünglichen Zustandes zu verlangen, daß Gott durch einen besondern Schutz die Möglichkeit eines solchen Truges habe fern halten müssen. Wird nicht ein höchst geringer Grad von geistiger Entwicklung verrathen durch den Wahn Eva's, sie könnte durch den Genuß der Frucht Gott selbst gleich werden?

Freilich müssen wir vom Zustande der Unschuld jeden Betrug und Irrthum mit dem h. Augustin ausschließen; denn „Irrthum ist die Strafe des gefallenen Menschen." [2]) Zudem ist der Irrthum ja immer die Folge irgend welcher Unordnung und Voreiligkeit, indem der Verstand durch den Willen und durch die niedern Seelenkräfte bestimmt wird, dem beizupflichten, was er in der That nicht als wahr erkannt hat. [3]) Eine solche Unordnung aber war mit dem Zustande der ursprünglichen Gerechtigkeit wiederum nicht vereinbar. Aber eben deßhalb müssen wir auch mit demselben h. Lehrer annehmen, daß Eva, als sie dem Irrthum verfiel, bereits innerlich, durch Selbstüberhebung, gesündigt und die ursprüngliche Gerechtigkeit verloren hatte. [4]) Uebrigens wird nirgends ausgesprochen, Eva habe geglaubt, sie würde im vollen Sinne Gott gleich werden; sie konnte wähnen, durch den Genuß der verbotenen Frucht zu einem höhern Grade der Gottähnlichkeit zu gelangen. Daraus ist ebenso wenig auf einen geistig unentwickelten Zustand, auf einen Zustand der Kindheit zu schließen, als aus dem Verlangen Lucifers nach größerer Gottähnlichkeit auf einen niedrigen Grad von Erkenntniß zu schließen ist. — Für die Annahme eines Zustandes der Kindheit und Unwissenheit kann man sich auch nicht auf den h. Irenäus berufen. Er sagt nur, die ersten Eltern hätten nicht von Anbeginn alle Vollkommenheit, die sie durch eigene Mitwirkung erwerben sollten, besessen, und hätten durch Erfahrung noch nicht gekannt, was sie später durch Erfahrung würden kennen gelernt haben. [5])

---

[1]) Contra Eunom. l. 12. Oper. tom. 2. p. 975. Ed. Migne. — [2]) De lib. arbitr. l. 3. c. 12. — [3]) S. Thom. 1. q. 94. a. 4.

[4]) Mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriae potestatis et quaedam de se superba praesumptio. S. Aug. de gen. ad litt. l. 11. c. 30.

[5]) Adv. haeres. l. 4. c. 38. n. 1; l. 3. c. 22. n. 4. Vergl. Kleutgen, Theol. d. Vorzeit. 2. Bd. 9. Abth. 1. Hptst. III.

c. Dem Willen verlieh Gott volle Herrschaft über die Sinnlichkeit und über alle unordentliche Neigungen.

1. Keine unordentliche Neigungen regten sich in ihnen, kein Kampf des Fleisches wider den Geist fand statt, sondern, wie der h. Augustin [1]) sich ausdrückt, „obschon sie einen thierischen Leib hatten, fühlten sie doch nichts Widerspenstiges in sich . . . Die Ordnung der Gerechtigkeit bewirkte, daß, wie die Seele Gott, so der Leib der Seele gehorchte und sich ihr ohne Widerstand unterwürfig zeigte."

2. Das beweisen auch die Worte: „Es waren beide nackend und schämten sich nicht." Gen. 2, 25. Ohne die Unterwürfigkeit der Sinnlichkeit unter den Geist könnte der Mensch in der h. Schrift auch nicht „recht" oder wohlgeordnet genannt werden.

3. Der Kirchenrath von Trient erklärt, deßhalb werde vom Apostel die Begierlichkeit Sünde genannt, „weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde hinneigt." [2]) Ursprünglich war demnach keine unordentliche Begierlichkeit im Menschen vorhanden.

d. Der erste Mensch sollte niemals Mühseligkeiten und Schmerzen, auch nicht dem Tode unterworfen sein.

1. Obschon der menschliche Leib als ein aus verschiedenartigen Elementen zusammengesetztes Wesen von Natur zur Auflösung hinneigt und daher natürlicher Weise dem Tode unterworfen ist, so würde doch Gott, wenn die Stammeltern in der Unschuld verharret wären, ihre Lebenskräfte stets erneuert und alle Gefahren von ihnen so entfernt haben, daß der Tod sie niemals getroffen hätte. Deutlich wird in der h. Schrift den ersten Menschen Unsterblichkeit zuerkannt. „Durch die Sünde der Tod." Röm. 5, 12. „Der Leib ist sterblich um der Sünde willen." Röm. 8, 10. „Gott hat den Tod nicht gemacht." Weish. 1, 13. „Gott hat den Menschen unsterblich erschaffen, aber durch den Neid des Teufels ist der Tod in die Welt gekommen." Weish. 2, 23. 24.

Die Drohung Gottes: „An welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben", ist also nicht vom Tode der Seele allein, sondern namentlich vom Tode des Leibes zu verstehen, wie aus den Worten hervorgeht, mit welchen die Vollstreckung derselben angekündigt wird: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen, bis du zur Erde wiederkehrest, von der du genommen bist; denn du bist Staub und sollst zu Staube wiederkehren." Gen. 3, 19. Ebenso wenig läßt sich annehmen, durch diese Worte werde nur ausgesprochen, daß der schon vor der Sünde unvermeidliche Tod in Zukunft eine Strafe sein solle, nachdem er früher nur eine Naturnothwendigkeit gewesen. So müssen wir freilich die zur Schlange gesprochenen Worte verstehen: „Weil du dieß gethan, bist du verflucht unter allen Thieren; auf deiner Brust sollst du gehen, und Erde essen alle Tage deines Lebens." Gen. 3, 14. Hier wird freilich einer

[1]) De peccat. mer. et remiss. l. 2. c. 22. — [2]) Sess. 5. can. 5.

früher schon bestehenden Erniederung durch Gottes Willen der Charakter der Strafe beigefügt. Anders verhält es sich mit der leiblichen Sterblichkeit des Menschen. Diese war ihm als ein zu erwartendes Uebel vor der Sünde angedrohet worden; offenbar kann ein schon bestehendes Uebel dem Menschen nicht als Strafe angedrohet werden, um ihn durch dasselbe von der Sünde abzuschrecken. Zudem wissen wir aus andern schon angeführten Schriftstellen, daß der Tod oder die Nothwendigkeit zu sterben nicht vor der Sünde bestanden, sondern in Folge der Sünde eingetreten. Das Eine wie das Andere tritt bei der Schlange nicht ein. Auch ist die niedrige Stellung der Schlange nicht eine Strafe im eigentlichen Sinne; einer Strafe ist nur ein mit Vernunft und Freiheit handelndes Wesen fähig, weil nur ein solches durch Gesetze, d. h. dem Verstande des Untergebenen kundgemachte Verordnungen, geleitet werden kann.

2. Nach dem Vorgange früherer, gegen die Pelagianer gehaltener Concilien spricht daher der Kirchenrath von Trient [1]) den Bann gegen den aus, welcher nicht bekennt, „daß der erste Mensch durch seinen Ungehorsam dem Tode verfallen sei, den ihm Gott zuvor angedrohet hatte." — Adam war also bestimmt, ohne den Tod zu kosten, aus dem Zustande irdischen Glückes dereinst zum Genusse einer vollkommenen Seligkeit überzugehen.

Die Schmerzen und Mühseligkeiten des Leibes, selbst nur eine Folge der Sterblichkeit und der Herrschaft des Todes, waren, wie auch der Kirchenrath von Trient anerkennt, durch das Geschenk der Unsterblichkeit ausgeschlossen. Vor der Sünde nämlich befand sich der Mensch „am Orte des Vergnügens", und nur nach der Sünde verwandelte Gott den Zustand der Freude und einer ungestörten Glückseligkeit in den Zustand innerer und äußerer Leiden und Mühsale. Gen. 3. „Der Mensch also lebte", so schreibt der h. Augustin [2]), „im Paradiese, wie er wollte, so lange er das wollte, was Gott geboten hatte. Speise war da, damit er keinen Hunger, Trank, damit er keinen Durst litte; der Baum des Lebens, damit das Alter ihn nicht auflöste. Keine Krankheit von Innen, kein Stoß von Außen war zu fürchten. Die höchste Gesundheit im Körper, die höchste Ruhe in der ganzen Seele. Keine Erschöpfung ermüdete ihn in seiner Muße, kein Schlaf belästigte ihn wider Willen."

c. Adam übte eine vollkommene Herrschaft über die Thiere.

Von Natur aus sind die Thiere der Herrschaft des Menschen vollständig unterworfen und der Mensch besitzt das volle Recht, Herrschaft über sie zu üben. Etwas Anderes aber ist der Besitz der Herrschaft, etwas Anderes die Ausübung derselben. Jetzt kann der Mensch sich oft nur mit Gewalt Unterwerfung von Seiten der Thiere erzwingen; seine Herrschaft ist oft eine bestrittene. Im Urzustande waren alle

[1]) Sess. 5. can. 1. — [2]) De civit. Dei. l. 14. c. 26.

Thiere ihm gegenüber gefügig, wie jetzt die gezähmten sind. Dafür spricht 1. was die h. Schrift erzählt: „Gott führte sie (die Thiere) vor Adam, daß er sähe, wie er sie nännte." Gen. 2, 19. Die Thiere erscheinen gezähmt und erscheinen vor Adam, damit er in Wirklichkeit durch Benennung derselben seine Herrschaft ausübe. — 2. Eine solche thatsächliche Unterordnung der Thiere unter die Befehle des Menschen gehörte zur Harmonie des damaligen Zustandes. Der Mensch gehorchte Gott, und deßhalb gehorchten die niedern Seelenkräfte den Befehlen der Vernunft. Auflehnung der Thiere gegen den Menschen, so lange als dieser Gott gehorchte, wäre ein Mißton gewesen. — 3. Der glückliche Zustand, in welchem wir den Menschen erblicken, seine Unsterblichkeit und Sicherheit gegen alle Leiden und Gefahren verlangte die vollkommene Unterwürfigkeit der Thiere, weil ohne dieselbe jener glückliche Zustand nicht von Dauer hätte sein können.

Fragen wir nach der Art und Weise, wie Gott diese Unterwerfung der Thiere bewirkt habe, so ist zunächst keineswegs anzunehmen, daß die Natur der Thiere eine andere gewesen oder daß die Thiere, die jetzt wild und grausam sind, Anfangs nicht wild und grausam gewesen. Auch ist nicht nothwendig anzunehmen, daß Gott in jedem einzelnen Thiere das bewirkt habe, was jetzt der Mensch durch Abrichtung der Thiere zuweilen bewirkt. Obschon Gott ohne Zweifel durch seinen Willen in einem Augenblicke zu bewirken vermag, was der Mensch durch viele Mühe zuwege bringt, so möchte doch weniger angemessen sein, im Thiere eine durch Gott übernatürlich hervorgerufene Wirkung anzunehmen. Einen andern Weg zeigt uns die h. Schrift selbst, indem sie sagt: „Gott machte ihn (den ersten Menschen) furchtbar für alle Geschöpfe und zum Herrscher über Thiere und Vögel." Eccl. 17, 4. Im Menschen selbst, in seinem Aeußern lag damals etwas Uebernatürliches, das auf die Thiere einen mächtigern Einfluß übte, als jetzt die menschliche Gestalt allein zu üben vermag, wiewohl diese auch jetzt noch ihre Wirkung nicht gänzlich verfehlt, wie die h. Schrift andeutet. Gen. 9, 2. Vermögen selbst einzelne Menschen durch den Blick gleichsam einen gewissen Zauber auf einzelne Thiere zu üben und sich als Thierbändiger zu bewähren, so begreift man leicht, wie Gott auf übernatürliche Weise allen Menschen ohne Ausnahme hätte verleihen können, was jetzt das natürliche Vorrecht einzelner zu sein pflegt. [1])

f. Die den ersten Menschen verliehene heiligmachende Gnade, die vollkommene Herrschaft des Willens über die Sinnlichkeit, die Unsterblichkeit des Leibes sind wirklich übernatürliche, über die Anlagen und Ansprüche der menschlichen Natur hinausgehende Gaben.

Natürlich nennen wir, was zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört, aus ihr entwickelt, von ihr mit Grund beansprucht werden kann. In diesem Sinne sprechen wir von einer natürlichen Unsterblichkeit der Seele. Uebernatürlich dagegen ist das, was nicht zur Vollständigkeit der menschlichen Natur gehört, aus ihr nicht entwickelt und von ihr nicht beansprucht werden kann. Das

[1]) Suarez de op. sex dier. l. 3. c. 16. n. 10—12. — S. Thom. 1. q. 96. a. 1.

Uebernatürliche ist entweder nur beziehungsweise oder absolut übernatürlich. Beziehungsweise übernatürlich ist das, was nur über die Anlagen und Anforderungen gewisser Geschöpfe, nicht aller, hinausgeht. So ist für den Menschen die Unsterblichkeit übernatürlich, nicht für den reinen Geist. Absolut übernatürlich ist, was die Anlagen und Anforderungen aller Geschöpfe übersteigt; von dieser Art ist die unmittelbare Anschauung Gottes. Gaben von der ersten Art werden auch wohl außernatürliche (praeternaturalia) genannt oder übernatürliche im weitern Sinne.

Die Glaubensneuerer des 16. Jahrhunderts hoben den Unterschied zwischen natürlichen und übernatürlichen Gaben auf und lehrten, alle dem ersten Menschen verliehenen Gaben seien natürliche, zur Vollständigkeit seiner Natur gehörende gewesen. Nach Luther war die ursprüngliche Gerechtigkeit ebensowohl ein Theil der menschlichen Natur, wie das Vermögen, das Tageslicht zu sehen. [1] Auch Calvin verwandelt die übernatürlichen Gaben in natürliche, in Verstand und Willen und dessen Freiheit. [2] Das Concil von Trient war auf diese Irrthümer nicht näher eingegangen, obschon aus den Grundsätzen, die es aufstellte oder ge-

---

[1] Luther schrieb: „Die Schullehrer disputiren, daß die Gerechtigkeit, darinne Adam geschaffen ist, nicht sei gewest in Adams Natur, sondern sei gleichwie ein Schmuck oder Gabe gewest, damit der Mensch erstlich sei geziert worden, als wenn man einer schönen Jungfrawen einen Krantz aufsetzt, welcher Kranz nicht ein Theil der Natur ist der Jungfrawen, sondern ist etwas sonderliches und abgeschiedenes von der Natur, das von außen hinzukömpt und ohne Verletzung der Natur kann wieder abgethan werden. Darum disputiren sie vom Menschen und den Teuffeln, daß ob sie wol die Gerechtigkeit, darinne sie geschaffen seynd, verlohren haben, so haben sie doch ihre Naturalia, das ist, natürliche Kräfften rein behalten, wie sie erstlich seynd geschaffen gewest. Aber für solcher Lehre, weil sie die Erbsünde geringe macht, sol man sich hüten, wie für einem Gift. Und wir sollen es vielmehr dafür halten, daß die Gerechtigkeit nicht gewest sei eine Gabe, so von außen darzu kommen, und etwas unterschiedenes von der Natur des Menschen gewest sei, sondern sei wahrhaftig natürlich gewest, also, daß Adam von Natur Gott geliebet, Gott geglaubet, Gott gedanket hatte ꝛc. Denn diese Dinge seynd so natürlich in Adam gewest, wie es natürlich ist, daß die Augen das Liecht sehen. Wenn aber das Auge verwundet und verderbet ist, so kanstu recht sagen, daß die Natur verletzet und verderbt sei. Also, nachdem der Mensch von seiner natürlichen Gerechtigkeit in die Sünde gefallen ist, kan man recht und warhaftig sagen, daß die Naturalia nicht gantz, sondern durch die Sünde verruckt und verderbet seynd. Denn wie des Auges Natur ist, daß es sehen kan, also ist an Adams Vernunfft und Willen das auch natürlich gewest, daß er Gott gekant, Gott vertrawet und ihn gefürchtet hat. Wer wolte denn nun so thöricht und unsinnig seyn, und sagen, daß die Naturalia noch gantz weren, weil wir wissen und fühlen, daß solches alles verlohren ist? Und dennoch ist in Schulen nichts gemeiners noch gebreuchlichers gewest als diese Meynung." Auslegung des ersten Buchs Mosis. Das III. Capitel ausgelegt. Altenburg. IX. Theil. S. 79.

[2] Er bemerkt zunächst: Philosophi, quibus incognita erat naturae corruptio, quae ex defectionis poena provenit, duos hominis status valde diversos perperam confundunt. Nachdem er dann die Seelenvermögen in Verstand und Willen eingetheilt, fährt er fort: Ergo animam hominis Deus mente instruxit, qua bonum a malo, justum ab injusto discerneret: ac quid sequendum vel fugiendum sit, praeeunte rationis luce videret; unde partem hanc directricem τὸ ἡγεμονικόν dixerunt Philosophi. His adjunxit voluntatem, penes quam est electio. His praeclaris dotibus excelluit prima conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, judicium non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus transcenderent usque ad Deum et aeternum felicitatem. Deinde ut accederet electio, quae appetitus dirigeret, motusque omnes organicos temperaret; atque ita voluntas rationis moderationi esset prorsus consentanea. In hac integritate libero arbitrio pollebat homo, quo si vellet, adipisci posset aeternam vitam. Institut. relig. christ. l. 1. c. 15. n. 7 et 8. (Lugdun. Batav. 1654.)

legentlich aussprach, genugsam hervorging, daß es sie mit der katholischen Lehre unvereinbar erklärte. Das hielt Bajus nicht ab, Luthers und Calvins Grundgedanken in etwas veränderter Fassung aufzunehmen. (Geich. §. 214.) Zunächst will er unentschieden lassen, „ob die Gerechtigkeit des ersten Menschen aus den Principien der Natur als bewirkenden Ursachen hervorgegangen, oder aber von Gott unmittelbar ihm sei verliehen worden"; in beiden Fällen sei sie ihm natürlich gewesen, weil sie zur Vollständigkeit seiner Natur erforderlich gewesen sei. [1] Dasselbe gilt vom Glauben, von der Hoffnung und der Liebe, die im ersten Menschen nicht ein übernatürliches Geschenk gewesen seien. [2] Den Grund hiervon findet Bajus in der Voraussetzung, daß die in der klaren Anschauung Gottes bestehende Glückseligkeit die eigentliche, wesentliche, nothwendige und daher natürliche Bestimmung des Menschen sei. [3] Wenn aber Gott dem Menschen diese Anschauung schuldete, weil sie allein seiner Natur entspricht, dann schuldete er ihm auch die zu dieser Anschauung erforderlichen Bedingungen und Mittel, die heiligmachende Gnade und die Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Was wir oben von der natürlichen Glückseligkeit und von der natürlichen Unsterblichkeit der Seele gesagt, das lehrt Bajus von der klaren Anschauung und den zu ihr befähigenden Mitteln. Jedoch gibt er zu, daß jene Gaben, welche in dem noch nicht gefallenen Menschen natürlich waren, weil sie zur Vollendung seiner Natur erforderlich waren und daher von ihr beansprucht werden konnten, im gefallenen Menschen, wenn Gottes Barmherzigkeit sie ihm wieder verleihet, ein Gnadengeschenk sind, da die Wiederverleihung nicht beansprucht werden kann. [4] So ist die Hand ein natürlicher Bestandtheil der menschlichen Natur; die wunderbare Herstellung derselben, nachdem der Mensch sie durch seine Schuld verloren, wäre ein freies Geschenk der göttlichen Güte.

Die Lehre des Bajus, obschon sie vom heil. Stuhle war verworfen worden, wurde von Jansenius wieder aufgenommen und weiter geführt. (Geich. §. 216.) Von der Liebe handelnd, die zur unmittelbaren Anschauung Gottes führt, erklärt er zunächst, sie könne mit Luther und Calvin nicht deßhalb natürlich genannt werden, weil sie ein Theil der Natur sei oder aus den Fähigkeiten der Natur hervorgehe; denn sie gehe über die natürlichen Fähigkeiten weit hinaus. Sie sei natürlich, weil sie der unschuldigen, noch nicht gefallenen Natur in der Weise gebühre, daß sie ihr nicht verweigert werden könne. Der letzte Grund, warum diese Liebe oder die heiligmachende Gnade von der menschlichen, noch nicht gefallenen Natur beansprucht werde, liegt für Jansenius darin, daß der Mensch nur für die klare Anschauung Gottes erschaffen werden konnte. [5]

[1] Hominis justitia sive ex naturae principiis tamquam efficientibus causis orta fuerit, sive a Deo immediate illi collata, adhuc tamen illi naturalis fuit; quia sic ad ejus integritatem spectabat, ut sine ea non posset salva consistere miseriaque carere. De prim. hom. justit. l. 1. c. 10.

[2] Absurda est eorum sententia, qui dicunt, hominem ab initio dono quodam supernaturali et gratuito supra conditionem naturae fuisse exaltatum, ut fide, spe, charitate Deum supernaturaliter coleret. Prop. damn. 23.

[3] Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis. Prop. damn. 21.

[4] Quando tamen justitia semel peccato perdita secundum dispensationem Sacramenti a saeculis a Deo absconditi per Christum nobis misericorditer redditur, tunc quod alioqui naturale est, non naturaliter secundum vires in humana natura sitas, sed mirabiliter secundum rationes in Deo absconditas nobis redditur. De prim. hom. justit. l. 1. c. 10. Cf. De Rubeis, De peccato orig. cap. 36.

[5] Videndum superest, an et quo pacto ille amor Dei naturalis dici possit.

An Jansenius schloß sich besonders Quesnell an. Auch er nennt die ursprüngliche Gerechtigkeit „natürlich", weil sie der unschuldigen Natur nicht habe vorenthalten werden können. [1])

1. Ein in jeder Weise übernatürliches Geschenk war die heiligmachende Gnade. Sie kann nicht durch die natürlichen Kräfte des Menschen erworben werden, und ist nicht ein Vorzug, auf den der Mensch in Folge seiner Natur Anspruch hätte. Durch eine zweite, geistige Geburt aus Gott ward sie Adam nicht minder als uns verliehen.

a. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Gottes Kinder heißen und sind. Jetzt sind wir Kinder Gottes; aber es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden. Wir wissen aber, daß wir, wenn er erscheinen wird, ihm ähnlich sein werden; denn wir werden ihn sehen, wie er ist." 1. Joh. 3, 1. 2. War der Mensch wegen seiner natürlichen Eigenschaften Kind Gottes in einem gewissen Sinne, so wird er es durch eine außerordentliche Gnadenerweisung, auf welche die Natur durchaus keinen Anspruch machen kann, in einem ungleich höhern Sinne. Durch die heiligmachende Gnade werden wir nach dem Ausdrucke des Apostels (Gal. 4, 5) „an Kindes Statt angenommen", d. h. wir erlangen Vorzüge, die uns nicht gebührten.

Dasselbe gilt vom übernatürlichen Ziele, auf welches die Natur, wie in der Einleitung (S. 16) schon gezeigt wurde, keinen Anspruch hat. Warum müßte der Sohn eines Landmannes von einem Könige an Kindes Statt angenommen, auf den Königsthron selbst erhoben werden? Warum müßte ihm eine nur dem königlichen Prinzen zukommende Erziehung gegeben werden? Was die Bestimmung zur königlichen Würde, das ist die Bestimmung zur übernatürlichen Seligkeit in der klaren Anschauung Gottes. Was die königliche Erziehung, das ist die Ausstattung der Seele mit der heiligmachenden Gnade und den mit ihr verbundenen Tugenden und Kenntnissen. Nur die Befriedigung der natürlichen Fähigkeiten, also nur eine natürliche Seligkeit, und die Gewährung der zur Erreichung derselben erforderlichen natürlichen Mittel, kann als etwas der menschlichen Natur Gebührendes bezeichnet werden. — Sage man nicht, der Mensch habe ein unabweisbares Verlangen nach einer übernatürlichen Seligkeit in der klaren Anschauung Gottes, das demnach befriedigt werden müsse. Denn dieses

---

Et quidem non esse eo sensu naturalem, quia sit pars naturae, nimis manifestum est; dilectio enim sicut et fruitio, hoc est beatitudo creaturae, tam imperfecta quam perfecta, sunt actiones, unde non possunt esse partes creaturae rationalis. Perinde perspicuum est, non esse naturalem, quod ex principiis naturae seu facultatibus naturalibus creaturae rationalis fiat. Jam enim diximus, omnes facultates naturae superare. Unde hallucinantur Lutherus et Calvinus, qui voluerunt, justitiam originalem esse naturale bonum, quale est pecudi sanitas vel aquae frigus, quod ex ipsa naturaliter pullulat. — — Naturalis dici potest iste amor Dei ex parte appetitus, quod ita ostendi potest. Deus enim, quantumvis eum nonnisi per auxilium supernaturale sequi diligendo, vel consequi fruendo possimus, est tamen finis hominis naturalis, quo nec inferior ei nec superior dari potest. De statu purae naturae l. 3. c. 15.

[1]) Gratia Adami est sequela creationis, et erat debita naturae sanae et integrae. Prop. 35. damnata in bulla Unigenitus. — Cf. Viva, Quesnellianae theses confixae.

Verlangen, wenn es sich in der Seele wirklich vorfindet, ist nur eine Folge unserer jetzigen Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziele und würde ohne diese Voraussetzung und ohne die Offenbarung ebensowenig stattgefunden haben, als die menschliche Natur jetzt nach der Vereinigung mit einer göttlichen Person verlangt. Uebrigens besitzt dem h. Thomas [1] zufolge der Mensch nur ein Verlangen nach dem letzten Ziele im Allgemeinen, nach einer Befriedigung durch einen Gegenstand, über den von Natur aus nichts näher bestimmt ist. War die Bestimmung zu einem übernatürlichen Ziele ein außerordentliches, von der menschlichen Natur nicht zu beanspruchendes Gnadengeschenk Gottes, so waren es auch die übernatürlichen, auf dieses Ziel bezüglichen Kenntnisse. Denn sie waren in der Absicht verliehen worden, damit sie dem Menschen ein Mittel zu jenem Ziele würden.

b. Daß die heiligmachende Gnade auch in Adam ein übernatürliches, durch Gottes freie Güte verliehenes, von der menschlichen Natur nicht zu beanspruchendes Geschenk war, lehrt in bestimmten Worten der h. Augustin, auf den sich die Gegner vergebens berufen. Er unterscheidet in den Engeln die Natur und die Gnade und lehrt, daß letztere den Engeln von Gott ebenso frei verliehen sei, wie sie den Menschen insgesammt verliehen werde. [2] Nach dem 2. Concil von Orange konnte Adam ohne die Gnade Gottes „das Heil" d. h. die Gerechtigkeit, die er empfangen, nicht bewahren. [3] Wenn das, so war die Gerechtigkeit nicht etwas Natürliches, nicht etwas dem Menschen in Folge seiner Natur Zustehendes, sondern etwas durch Gottes freie Güte Verliehenes.

2. Ein übernatürliches Geschenk war die vollkommene Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit, jener goldene Zügel zur Bändigung der Leidenschaften. a. Wie der h. Augustin lehrt, verdankte es Adam der „Gnade", daß er vor dem Falle keine unordentliche Regung verspürte; „Gnade" ist ein durch Gottes Güte frei verliehenes Geschenk. Augustin vertheidigte in diesem Puncte nur die Lehre der Kirche. Uebrigens hat diese durch Verwerfung der entgegengesetzten Lehren des Bajus bestimmt genug ihre eigene Lehre ausgesprochen. — b. Daß jene vollständige Unterordnung der niedern Seelenkräfte unter die höhern, unter die Vernunft, ein übernatürliches Geschenk sei, ergibt sich aus der menschlichen Natur selbst. Der Mensch besteht aus zwei verschiedenartigen Elementen, einem geistigen und einem sinnlichen, und schließt deßhalb den Keim sich gegenseitig bestreitender Neigungen in sich. Denn während der Geist zum Höheren, zum Ueberirdischen sich erhebt, neigt sich die Sinnlichkeit, weil nun einmal jede Fähigkeit nach

[1] De verit. q. 22. a. 7.

[2] De civit. l. 12. c. 9. Simul eis (angelis) et condens naturam et largiens gratiam.

[3] Quum (humana natura) sine gratia Dei salutem non possit custodire, quam accepit, quomodo sine Dei gratia poterit reparare quod perdidit? Can. 19.

dem ihr entsprechenden Gute strebt, zur Erde, zum Sinnlichen, und lähmet so nicht selten das Streben des Geistes. [1]) Der Mensch besitzt nicht nur ein zweifaches, ein höheres und ein niederes Erkenntnißvermögen, sondern auch ein zweifaches, jenem entsprechendes Begehrungsvermögen. Sobald ihm durch das niedere Erkenntnißvermögen irgend ein der Sinnlichkeit schmeichelnder Gegenstand dargeboten wird, pflegt auch das entsprechende Begehrungsvermögen oder die Sinnlichkeit sogleich angeregt zu werden. Weit entfernt, auf das Geheiß der Vernunft oder des Willens zu warten, kommt sie beiden zuvor und sträubt sich, einmal angeregt, gegen deren Gebot. [2]) Wiewohl es der menschlichen Natur höchst erwünscht sein müßte, über die sich auflehnenden Regungen der Sinnlichkeit eine vollkommene Herrschaft zu besitzen, in Folge welcher sie nicht einmal zum Kampfe sich erheben könnten, so liegt doch nichts in ihr, was zu einem solchen Vorrechte gegründeten Anspruch verliehe, folglich geschieht ihr nicht das mindeste Unrecht, wenn Gott es ihr versagt. Denn wer will dem Schöpfer vorschreiben, wie weit seine Güte in der Spendung ihrer Gaben sich erstrecken soll? „Wäre also der Mensch auch unwissend und armselig hier auf Erden erschienen, so wäre doch Gott", wie der heil. Augustin bemerkt [3]), „nicht zu tadeln, sondern zu loben." — Nach der Sünde ist dieser sich entspinnende Kampf freilich eine Strafe; denn er trat nur in Folge des Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit ein. Hätte niemals eine Erhöhung zu einem übernatürlichen Zustande stattgefunden, so wäre er nur ein natürliches Ergebniß der Verbindung des Leibes mit der Seele gewesen.

3. Die Unsterblichkeit des Leibes und jene äußern glücklichen Verhältnisse waren um so mehr ein außerordentliches Geschenk des gü-

[1]) In den ersten, unwillkürlichen Regungen der Sinnlichkeit liegt noch nichts Sündhaftes, und deßhalb ist der Mensch dadurch, daß er ihnen ausgesetzt ist, noch nicht schlecht. Der mit Freiheit begabte Mensch soll durch Anwendung seiner Freiheit gut werden (wir haben hier vorzugsweise den natürlichen Menschen im Auge), er soll durch eigene Thätigkeit jene vollkommene Harmonie in sich bewirken, die den nicht mit Freiheit begabten Wesen von Natur aus eigen ist. Concupiscentia si sumatur pro actu involuntario, i. e. pro primis concupiscentiae motibus, quibus mens resistit, nullum peccatum est; igitur multo minus peccatum erit, si sumatur pro ipsa pronitate ad actum. Bellarm. de amiss. grat. l. 5. c. 9. Hieraus ergibt sich die Antwort auf die Frage, ob der natürlich gute Mensch eine Hinneigung zu vergänglichen Gütern in sich hätte verspüren können. Durch die unwillkürliche Hinneigung zu denselben wäre er nicht schlecht geworden, aber, da es im Guten oder Vollkommenen Grade gibt, so wäre seine Natur, an und für sich betrachtet, um so besser oder vollkommener gewesen, je weniger er von dergleichen Neigungen wäre belästigt worden oder je geringerer Anstrengung er bedurft hätte, ihnen zu widerstehen. Mit dem sinnlichen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen war aber naturgemäß irgend eine Hinneigung zu den sinnenfälligen Gütern gegeben, die von der Vernunft und dem freien Willen geleitet, gemäßigt, gezügelt werden mußte.

[2]) Vergl. Casinius, Quid est homo, sive controversia, de statu purae nat. art. 4. §. 4. seqq.

[3]) Lib. 1. retract. c. 9.

tigen Gottes, da Leiden und Tod die nothwendige Folge der Vereinigung der Seele mit dem Leibe sind. Diese Vereinigung war eine große Wohlthat für die Seele, welche durch sie in ihrer Thätigkeit gefördert werden sollte. Die mit dieser Wohlthat verbundenen Nachtheile auf besondere Weise zu beseitigen, war Gott nicht verpflichtet. Der Stand der Unsterblichkeit, schreibt der h. Augustin [1]), wurde den ersten Menschen „durch die bewunderungswürdige Gnade Gottes verliehen." Daß zwischen dem Verlangen der Seele nach Unsterblichkeit und dem Wunsche des Menschen nach leiblicher Fortdauer ein großer Unterschied besteht und dieser Wunsch nicht nothwendig zu befriedigen ist, wurde oben, wo von der natürlichen Unsterblichkeit der Seele die Rede war, schon bemerkt. Nur in der Voraussetzung des Sündenfalls ist der Tod eine Strafe; ohne ihn wäre er nur ein nothwendiges Ergebniß unserer Natur gewesen, und in diesem Sinne müssen die Worte des Concils von Oranien verstanden werden: „Gott wäre ungerecht, wenn er den Menschen ohne vorhergehende Sünde zum Tode verurtheilt hätte." [2])

g. Gott konnte folglich den Menschen ohne die genannten übernatürlichen Vorzüge, d. h. in einem reinen Naturzustande, erschaffen.

Diese Wahrheit folgt aus den bisherigen Erörterungen von selbst. Denn 1. Gott kann den Menschen erschaffen ohne jene Vorzüge, die zur Vollständigkeit seiner Natur nicht gehören und welche von ihr nicht beansprucht werden können. Gott ist durch seine Weisheit nur gebunden, dem Geschöpfe jene Mittel zu verleihen, ohne welche die ihm eigenen Anlagen nicht entwickelt und die in seiner Natur begründete Bestimmung nicht erreicht werden kann. Ohne jene übernatürlichen Vorzüge aber konnte der Mensch seine natürliche Bestimmung erreichen. — 2. Der h. Augustin trägt diese Lehre mit Entschiedenheit vor, und sagt unter Anderm: „Wenn eine Seele nicht nur vor der Sünde, sondern von Anbeginn an so gewesen wäre, wie eine andere nach der Sünde geworden, so wäre sie im Besitze eines hohen Gutes, für das sie dem Schöpfer zu Dank verpflichtet wäre, da sie bei ihrem Entstehen selbst schon ausgezeichneter wäre als jedes andere erschaffene Werk." [3]) Dem h. Augustin schlossen sich die Theologen an, insbe-

[1]) De civit. Dei l. 13. c. 20.

[2]) Vergl. Concil. Colon. (a. 1860) P. I. tit. 4. c. 15. — Suarez, Prolegom. IV, de gratia, c. 1 et 2.

[3]) De lib. arbitrio l. 3. c. 20. Si ergo altera anima talis esse coepit, non solum ante peccatum, sed ante omnem vitam, qualis alia post vitam culpabilem facta est, non parvum bonum habet, unde creatori suo gratias agat, quia ipse ortus et inchoatio quovis perfecto opere melior est. Vergebens bemüht sich Jansenius, diesem und andern Zeugnissen einen seinen Irrthümern entsprechenden Sinn unterzuschieben (de statu purae nat. l. 3. c. 17).

sondere der h. Thomas. [1]) — 3. Die Kirche hat die entgegengesetzte Lehre des Bajus wiederholt verworfen. [2])

h. Nicht für sich allein, sondern auch für alle ihre Nachkommen empfingen unsere Stammeltern die göttlichen Gnadengeschenke, nämlich die heiligmachende Gnade und die mit ihr verbundenen Tugenden, die Herrschaft über die unordentlichen Neigungen und über die Thierwelt.

1. Die ganze Schöpfung und folglich auch das Menschengeschlecht sollte in der ursprünglich verliehenen Vollkommenheit verharren und fortschreiten. Das liegt schon in den Worten, mit denen Gott über die lebendigen Wesen und namentlich über die Menschen Segen und Fruchtbarkeit ausgoß: „Wachset und mehret euch, und erfüllet die Erde, und machet sie euch unterthan, und herrschet über die Fische des Meeres und über die Geflügel des Himmels, und die Thiere, und über die ganze Erde." Gen. 1, 28. In diesen Worten wird außerdem allen kommenden Geschlechtern eine so unumschränkte Herrschaft über den Erdkreis zugesichert, wie sie dem ersten Menschenpaare selbst war verliehen worden. Es mußte also auch die ursprüngliche Gerechtigkeit

---

[1]) Poterat Deus a principio, quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terrae formare, quem in conditione naturae suae relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset et pugnam concupiscentiae ad rationem sentiens; in quo nihil humanae naturae derogaretur, quia hoc ex principiis naturae consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpae et poenae habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. In II. Sent. d. 31. q. 1. a. 2.

[2]) Der von der Kirche verworfene Satz des Bajus lautet: „Gott hätte vom Anfange den Menschen nicht so erschaffen können, wie er nun geboren wird." Prop. 55. (Daß eine nicht verschuldete Entbehrung der heiligmachenden Gnade keine Sündhaftigkeit begründen würde, wird aus der weitern Entwickelung von selbst einleuchten.) Demnach nehmen Einige an, Gott hätte den Menschen mit eben dem Uebergewicht der Sinnlichkeit erschaffen können, welches nun in ihm besteht. Andere setzen voraus, Gott würde, wenn er den Menschen hätte erschaffen wollen, „wie er nun geboren wird", d. h. ohne die heiligmachende Gnade, ohne Unsterblichkeit des Leibes, und ohne was immer für eine Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft (nur so verstehen sie die Worte: „wie er nun geboren wird"), den Leidenschaften wenigstens nicht den jetzigen Grad von Uebergewicht gestattet haben. Zu Erstern gehört Bellarmin, der sagt: „Non magis differt status hominis post lapsum Adae a statu ejusdem in puris naturalibus, quam differat spoliatus a nudo, neque deterior est humana natura, si culpam originalem detrahas, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita. (De gratia primi hom. c. 5.) Jedenfalls würde Gott in dieser Voraussetzung dem Menschen die zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung nothwendigen Mittel verliehen haben; diese aber hätten, wie die Bestimmung des Menschen selbst, nur der natürlichen Ordnung angehört und folglich den Menschen nicht zu einem übernatürlichen Zustande erhoben. Zu beachten ist ferner, daß, wenn der Mensch mit eben der natürlichen Beschaffenheit, mit welcher er nun geboren wird, wäre erschaffen worden, die äußern Schwierigkeiten nicht so groß gewesen wären wie jetzt. Jetzt sind sie deßhalb größer, weil der böse Feind, als der Ueberwinder der Menschheit in Adam, mehr Gewalt über ihn hat. So ergibt sich auch, wie sich im jetzigen Zustande die Nothwendigkeit einer Offenbarung nachweisen läßt, ohne daß daraus die Nothwendigkeit eines übernatürlichen Zustandes gefolgert werden könnte. Vergl. §. 9. b.

als die Hauptbedingung jener vollkommenen Herrschaft auf die Nachkommen übergehen.

2. Diese Wahrheit wird von den Concilien anerkannt und ausgesprochen. In Bezug auf die heiligmachende Gnade heißt es in der oben angeführten Stelle des zweiten Concils von Oranien, „die menschliche Natur" oder das ganze Menschengeschlecht habe ursprünglich „das Heil empfangen"; und wenn dem Kirchenrath von Trient [1]) zufolge Adam „die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht für sich, sondern auch für uns verloren hat", so folgt von selbst, daß er dieselbe nicht nur für sich, sondern auch für uns empfangen hatte.

3. Die Anordnung Gottes, nach welcher nicht nur die natürlichen, sondern auch die übernatürlichen Gaben durch Ein Menschenpaar auf die ganze Nachwelt übergehen sollten, steht mit seiner Weisheit im schönsten Einklange. a. In allen seinen Werken zielt Gott auf Einheit, damit die ganze mannigfaltige Schöpfung ein vollkommnerer Ausdruck des Einen Schöpfers werde. Eine Sonne leuchtet am Firmament, um Einen Mittelpunct drehen sich die Planeten. Ebenso in der Ordnung der Gnade: „Ein Glaube, Eine Taufe, Ein Hirt, Eine Heerde." Indem also das ganze Menschengeschlecht nicht nur in natürlicher, sondern auch in übernatürlicher Beziehung Adam zum Haupte erhielt, wurde es unter einem doppelten Gesichtspuncte zur Einheit zurückgeführt. — b. Gott pflegt ferner zur Erreichung seiner liebevollen Absichten sich Anderer als seiner Werkzeuge zu bedienen, um so die Menschen inniger in Liebe zu verbinden und Einzelnen insbesondere durch Theilnahme an seiner Vorsehung eine gleichsam göttliche Würde zu verleihen. Deßhalb sollte das Leben der Gnade, das einige Aehnlichkeit mit dem der Natur hat, durch Einen auf Alle verbreitet werden, wie auch jetzt noch durch tugendhafte Eltern nicht selten eine ganze Reihe kommender Geschlechter beglückt wird.

Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die Gnade ein natürlicher Bestandtheil des Menschen geworden wäre; denn nicht durch die natürliche Kraft der Eltern wäre sie dem Kinde mitgetheilt worden, sondern, wie die Seele unmittelbar von Gott erschaffen und mit dem Körper vereinigt wird, so wäre auch die Gnade unmittelbar von Gott der Seele des Kindes eingegossen worden, nicht in Folge eines Verdienstes von Seiten Adams, sondern gemäß göttlicher Anordnung. [2]) Man sieht leicht, wie nichtssagend die von protestantischen Theologen für den natürlichen Charakter jener Gaben zuweilen versuchte Beweisführung ist. Was auf natürliche Weise, so sagen sie, mitgetheilt wird, ist natürlich; jene Gaben sollten Adams Nachkommen auf natürliche Weise mitgetheilt werden; also ꝛc. Etwas Anderes ist Bedingung, etwas Anderes Ursache. Die natürliche Zeugung war

[1]) Sess. 5. Decr. de pecc. orig. 2.
[2]) S. Thom. 1. q. 100. a. 1. — Suarez de op. sex dier. l. 5. c. 8.

Bedingung, daß Gott dem Kinde die Gaben verlieh, nicht Ursache. Ursache war Gott selbst. Auf andere Weise werden die natürlichen Eigenschaften, auf andere die übernatürlichen Gaben mitgetheilt.

Zu bemerken ist aber, daß von den dem Stammvater mitgetheilten natürlichen und übernatürlichen Kenntnissen nicht dasselbe gilt, was von den genannten übernatürlichen Gütern. Jene sollten nicht durch die Geburt allein auf die Nachkommen übergehen. Die Gründe, welche verlangten, daß Adam bei seiner Erschaffung mit natürlichen und übernatürlichen Kenntnissen ausgerüstet aufträte, finden keine Anwendung auf die Nachkommen. Diese hätten sich ja bei ihrer Geburt nicht in einem entwickelten Zustande befunden, wie Adam bei seiner Erschaffung. Sie konnten durch den vom Stammvater zu erwartenden Unterricht die nöthigen Kenntnisse schnell erwerben und vor Irrthümern bewahrt werden. Nicht jeder Einzelne, sondern nur Adam war bestimmt, Lehrer der ganzen Menschheit zu werden. Zudem haben wir positive Beweise für die Thatsache, daß Adam jene Kenntnisse unmittelbar von Gott empfangen hatte; kein Wort der h. Schrift verbürgt uns die Absicht Gottes, dieselben den Nachkommen in derselben Weise mitzutheilen.

§. 39. Der Mensch als das zweifache Ebenbild Gottes.

a. Der Mensch wurde erschaffen als das Ebenbild Gottes.

1. „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß . . . . Und Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde; nach dem Bilde Gottes schuf er ihn: Mann und Weib schuf er sie." Gen. 1, 26. 27. Wie immer man die Worte „nach unserm Bilde" auffassen wolle, immer erscheint der Mensch als Gottes Ebenbild. Denn versteht man sie so, daß der Mensch das Bild Gottes genannt werde, so bezeichnen sie unmittelbar die Ebenbildlichkeit des Menschen. Sollte Gott als das Bild oder Urbild gemeint sein, was indeß weniger wahrscheinlich ist, da „Bild" eigentlich etwas Abgeleitetes bezeichnet, so ist der Mensch, weil er nach dem Urbilde erschaffen wird, das Abbild und Ebenbild Gottes. [2])

2. Daß der Mensch Gottes Ebenbild sei, ergibt sich aus dem Begriffe des Bildes und der Stellung, in welcher der Mensch erscheint. Zum Begriffe des Bildes wird zunächst erfordert, daß es mit dem Gegenstande, dessen Bild es ist, eine gewisse Aehnlichkeit habe; denn Niemand nennt Bild eines Gegenstandes das, was mit letztern keine Aehnlichkeit hat. Zweitens muß diese Aehnlichkeit von dem Gegenstande, dessen Ebenbild etwas ist, abgeleitet oder hergenommen sein; der Bruder wird nicht das Ebenbild des Bruders, wohl aber des Vaters genannt. Deßhalb sagt der h. Augustin: „Wo sich Ebenbildlichkeit findet, da findet sich auch Aehnlichkeit; aber wo sich Aehnlichkeit findet, da

[1]) Suarez l. c. l. 5. c 8. n. 17. — [2]) Vergl. Suarez, De opere sex dier. l. 3. c. 8.

findet sich nicht immer Ebenbildlichkeit." [1]) Drittens muß etwas, damit es Bild eines Gegenstandes werde, demselben nicht bloß in irgend welchen allgemeinen Merkmalen, sondern in dem ähnlich sein, was dem besagten Gegenstande eigenthümlich ist und ihn vor andern kenntlich macht. Damit etwas das Bild unsers Freundes sei, genügt nicht, daß es ihn als Menschen oder als Europäer darstelle; es muß jene Züge wiedergeben, die ihm als diesem einzelnen Menschen eigen sind. Dasselbe gilt, damit etwas das Bild nicht eines Individuums, sondern einer bestimmten Classe von Personen, eines Africaners, eines Kriegers, eines Königs sei: das Bild muß jenes Merkmal ausprägen, das dem Africaner, dem Krieger oder dem Könige eigen ist. Nun ergibt sich zunächst, warum die h. Schrift die unter dem Menschen stehenden Wesen nicht Ebenbilder Gottes nennt. Zwar findet sich in ihnen etwas, wodurch sie eine gewisse Aehnlichkeit mit Gott erlangen, und dieses ist von Gott als dem Urbilde entlehnt. Alle nämlich besitzen das Sein; viele leben, andere sind durch eine Art von Erkenntniß ausgezeichnet; und alle diese Eigenschaften sind von Gott als dem Urbilde abgeleitet. Aber durch keine dieser Eigenschaften wird das ausgeprägt, was Gott eigenthümlich ist und wodurch er besonders beim Erschaffen sich kundgibt: kein Wesen stellt Gott als den Herrn und König der Schöpfung dar, als welcher er bei der Erschaffung besonders hervortritt. Nicht ohne Grund verbindet der Schöpfungsbericht mit der Ebenbildlichkeit sogleich die Herrschaft über die Erde: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichnisse, der da herrsche über die Fische des Meeres und das Geflügel des Himmels und die Thiere, und die ganze Erde." Gen. 1, 26.

b. Der Grund der Ebenbildlichkeit ist in der Seele.

Da der Mensch aus Leib und Seele als zwei wesentlichen Bestandtheilen zusammengesetzt ist, so kann diesem Ganzen eine Benennung zukommen, die entweder nur in der Seele oder nur im Leib begründet ist. So ist der Mensch sterblich, aber nicht wegen der Seele, sondern wegen des Leibes; er ist weise, nicht wegen des Leibes, sondern wegen der Seele. In ähnlicher Weise ist der Mensch das Ebenbild Gottes, nicht wegen des Leibes, sondern wegen der Seele.

1. Die h. Schrift nennt, wie wir sahen, den Menschen Gottes Ebenbild zunächst mit Beziehung auf die Herrschaft, die er über die Erde ausübt. Zu dieser Herrschaft aber ist er befähigt nicht wegen seines Leibes, sondern wegen seiner Seele; und wollte man auch im Leibe und dessen Haltung eine gewisse Befähigung zu jener Herrschaft

[1]) Lib. 83 quaest. q. 74.

finden, so hat der Leib diese nicht aus sich, sondern schöpft sie aus der Seele. Daß der Mensch durch die Seele zur Herrschaft über die Erde befähigt wird, ist klar. Denn weil er durch sie höher steht als die vernunftlosen Dinge, so sind diese seinetwegen da, weil das Niedere wegen des Höhern, die unorganische Natur wegen der Pflanzenwelt und diese wegen der Thierwelt, mithin alle vernunftlosen Dinge wegen des mit Vernunft begabten Menschen Dasein empfingen. Sodann aber ist der Mensch eben durch seinen Verstand und Willen befähigt, über das ihm Untergeordnete zu seinem Nutzen zu verfügen und so Herrschaft auszuüben. In der Seele also ist die zweifache Bedingung zur Herrschaft über die Erde und somit die Ebenbildlichkeit Gottes begründet. [1])

2. Der Grund der Ebenbildlichkeit ist in jenem Bestandtheile zu suchen, der in Folge seines Ursprunges von Gott nicht nur irgendwelche Aehnlichkeit mit ihm besitzt, sondern der sich auf jener Stufe des Seins befindet, auf welcher Gott selbst ist. Denn wie wir zuvor bemerkten, zum Begriffe eines Bildes ist mehr als die Ausprägung gemeinsamer Merkmale erforderlich. Wir unterscheiden nämlich verschiedene Stufen des Seins, je nachdem die Wesen entweder bloß das Sein besitzen, oder Leben, wie die Pflanze, oder Empfindung, wie das Thier, oder Verstand und Einsicht, wie Gott, der Engel, der Mensch, obschon Verstand und Einsicht Gott in einem weit höheren Sinne eigen ist, als dem Engel oder dem Menschen. Nun gehört der Mensch eben durch seine Seele dieser Stufe der Wesen an, und folglich ist er durch die Seele das Ebenbild Gottes, und zwar nur er, nicht das Thier, weil unter den irdischen Wesen nur er zu jener Stufe des Seins heranragt.

Aus demselben Grunde ist auch der Engel das Ebenbild Gottes, obschon er seine Ebenbildlichkeit nicht in derselben Weise bethätigt wie der Mensch, nämlich durch die Herrschaft über die Erde. Dasselbe gilt vom Weibe, von dem der Apostel sagt: „Der Mann soll sein Haupt nicht bedecken, weil er Gottes Bild und Ehre ist; das Weib aber ist des Mannes Ehre." 1. Cor. 11, 7. Der Mann wird

---

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 66. a. 1. Res exterior potest dupliciter considerari: uno modo quantum ad ejus naturam, quae non subjacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt; alio modo quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum, quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem, quasi propter se factis; semper enim imperfectiora sunt propter perfectiora, ut supra habitum est, q. 64. a. 1. Et ex hac ratione Philosophus probat in 1. polit. c. 5, quod possessio rerum exteriorum est homini naturalis. Hoc autem naturale dominium super caeteras creaturas, quod competit homini secundum rationem, in quo imago Dei consistit, manifestatur in ipsa hominis creatione, Gen. 1, 26, ubi dicitur: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et praesit piscibus maris etc. Vergl. Suarez de op. sex dier. l. 3. c. 16. n. 6—9.

Ebenbild Gottes genannt mit Beziehung auf die Herrschaft, die dem Weibe abgeht, weßhalb es zum Zeichen seiner Unterwürfigkeit das Haupt bedecken soll.

c. Durch ihre Substanz und ihre geistigen Vermögen, Verstand und Willen, ist die Seele wesentlich Gottes Ebenbild, während durch die entsprechenden Acte dasselbe vervollständigt wird.

Ein Dreifaches unterscheiden wir in der Seele: die Substanz, Vermögen und Acte. In diesem Dreifachen zeigt sich die Ebenbildlichkeit Gottes, vorzugsweise und wesentlich in der Substanz und den geistigen Vermögen, auf untergeordnete Weise in den Acten des geistigen Erkennens und Wollens.

I. Die Substanz der Seele ist der letzte Grund ihrer Gottähnlichkeit. Denn 1. die Substanz ist eine geistige und reicht folglich zu jener Stufe des Seins heran, auf der Gott ist, der ein Geist ist.

2. Die geistige Substanz der Seele ist zugleich der letzte Grund von Allem, wodurch der Mensch sich als Gottes Ebenbild bethätigt: denn die Herrschaft über die Erde, Verstand und Willen, die ihn zu derselben befähigen, beruhen auf der Substanz als ihrem letzten Grunde.

3. Durch ihr geistiges Sein selbst hat die Substanz der Seele mehr als eine Aehnlichkeit mit dem geistigen Sein Gottes. Gott ist einfachhin, als reiner Act, ohne alle Zusammensetzung: auch die Substanz der Seele ist wenigstens ihrer Wesenheit nach einfach, ohne Zusammensetzung aus Materie und Form. Gott ist gegenwärtig im ganzen Weltall; die Seele ist ihrer Substanz nach gegenwärtig im ganzen Leibe. Gott ist ewig; auch die Substanz der Seele ist ihrer Natur nach unvergänglich und unsterblich, und eben dadurch zeichnet sie sich vor den sinnlichen Wesen aus.

II. Die geistigen Vermögen, Verstand und freier Wille, sind das, wodurch der Mensch förmlich zum Ebenbilde Gottes wird. Daß dem so sei, ergibt sich, wenn wir diese beiden Fähigkeiten betrachten in Beziehung theils auf ihren Grund, theils auf das, was aus ihnen erfolgt.

1. Im Verstande und freien Willen findet sich die Gottähnlichkeit vollständiger als in der Substanz der Seele. Die Seele nämlich ist Gottes Ebenbild, insofern sie derselben Stufe von Wesen angehört, auf welcher Gott steht, nämlich der Stufe geistiger Wesen. Gott aber ist ein geistiges Wesen nicht bloß in dem Sinne, als ob er eine geistige Substanz wäre, die durch besondere Fähigkeiten zum Denken und Wollen befähigt werden müßte. Gott ist vielmehr eine geistige Substanz, die durch sich selbst, ohne den Zutritt besonderer Vermögen, zum Denken und Wollen befähigt ist. §. 19. d. Diese wirkliche Be-

fähigung zum Denken und Wollen, oder diese Stufe von Geistigkeit wird durch die bloße Substanz der menschlichen Seele nicht ausgeprägt; sie wird erst ausgeprägt durch die zur Substanz hinzutretenden Vermögen des Denkens und Wollens, durch Verstand und freien Willen.

2. Damit die Seele Gottes Ebenbild sei, muß sie zur Herrschaft über die Erde befähigt sein. Zu dieser Herrschaft aber wird sie nicht durch ihre Substanz allein, sondern erst durch Verstand und Willen befähigt, und folglich besteht in ihnen im eigentlichen Sinne die Ebenbildlichkeit.

III. Durch die Acte des Erkennens und Wollens wird die Ebenbildlichkeit zwar vervollständigt, aber doch nicht so wesentlich gebildet, als ob sie ohne dieselben nicht bestände.

1. Daß die Ebenbildlichkeit durch das wirkliche Erkennen und Wollen vervollständigt wird und folglich die denkende und wollende Seele in einem höhern Grade Gottes Ebenbild ist als die nicht denkende und nicht wollende, ergibt sich aus dem schon ausgesprochenen Grundsatze. Gott nämlich ist nicht nur zum Denken und Wollen befähigt, er ist wesentlich stets denkend oder erkennend und wollend. Folglich ist der Mensch, insofern er nur das Vermögen zu denken und zu wollen besitzt, in einem minder vollkommenen Sinne Gottes Ebenbild, als insofern er wirklich denkt und will.

2. Jedoch gehört das wirkliche Denken und Wollen nicht wesentlich zur Ebenbildlichkeit. Denn a. zur Ebenbildlichkeit wird wesentlich nur erfordert, daß die Seele die Stufe geistiger oder geistig thätiger Wesen erreiche. Diese aber erreicht sie wesentlich durch die geistigen Vermögen des Denkens und Wollens; denn auf der Stufe geistiger Wesen befindet sich jeder, welcher zu denken und zu wollen befähigt oder welcher, wenn man will, den Act des Denkens zwar noch nicht in Wirklichkeit, aber doch der Befähigung nach (virtuell) besitzt. — b. Wäre zur Ebenbildlichkeit das actuelle Erkennen und Wollen wesentlich erfordert aus dem Grunde, weil Gottes Erkennen und Wollen ein actuelles ist, so ließe sich mit demselben Grunde behaupten, zur Ebenbildlichkeit sei auch erfordert, daß unser Erkennen in jeder Beziehung die Vollkommenheit des göttlichen erreiche. Dann aber würde folgen, daß nicht der Mensch, sondern nur der ewige Sohn wahre Ebenbildlichkeit besitzt. Sobald vom Geschöpfe die Rede ist, kann nur eine unvollkommene Ebenbildlichkeit verstanden werden. — c. Wäre das actuelle Erkennen und Wollen erfordert, so würde folgen, daß der Mensch, wenn er schläft oder überhaupt aufhört geistig thätig zu sein, auch aufhöre, Gottes Ebenbild zu sein.

d. Der Mensch ist im eigentlichen Sinne das Ebenbild nur dessen in Gott, was allen drei Personen gemeinsam ist; eigentliches Ebenbild der Dreipersönlichkeit selbst ist er nur insofern, als er durch sein Erkennen und Wollen jene Acte der Gottheit darstellt, auf welchen als der Voraussetzung und dem Fundamente die Dreiheit der Personen beruhet.

Wie man fragen kann, wodurch der Mensch Gottes Ebenbild ist, so kann man auch nach dem in Gott fragen, was vom Menschen oder durch seine vernünftige Seele dargestellt wird. Die Frage ist deßhalb wichtig, weil wir in Gott die Einheit der Natur und die Dreiheit der Personen unterscheiden und Gott als den Einen erkennen können, ohne ihn als den Dreieinigen zu kennen.

I. Durch die in der Seele befindliche Ebenbildlichkeit wird das in Gott dargestellt, was allen Personen gemeinsam ist: Gott als der Eine wird ausgeprägt.

1. Wie gezeigt, wird Gott, insofern er ein geistiges Wesen ist, von der Seele als einem geistigen Wesen dargestellt, mögen wir nun zunächst die geistigen Thätigkeiten oder die der geistigen Substanz eigenen Attribute, Einfachheit, Allgegenwart, Ewigkeit im Auge haben. Jene Thätigkeiten aber und diese Attribute sind den drei Personen gemeinsam; und folglich wird das Gemeinsame dargestellt.

2. Darauf deutet auch die h. Schrift, indem sie zunächst das hervorhebt, wodurch der Mensch sich als Gottes Ebenbild bethätigt, nämlich die Herrschaft über die Erde. Stellt der Mensch Gott zunächst als den Herrn des Weltalls oder dasjenige in ihm dar, wodurch er Herr des Weltalls ist, so stellt er wiederum das den drei Personen Gemeinsame, die Eine allen Drei eigene Hoheit und Macht dar. [1])

II. Der Mensch wird auch, und zwar mit Recht, das Ebenbild der heiligen Dreieinigkeit genannt. Die h. Väter beziehen oft die Worte: „Lasset uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß" auch auf die drei göttlichen Personen, und schließen daraus, die h. Dreifaltigkeit habe ihr Bild dem Menschen aufgeprägt. Nur muß näher bestimmt werden, in wiefern die h. Dreifaltigkeit ihr Bild im Menschen ausgeprägt habe, ob sie nämlich das die drei Personen Unterscheidende, das, wodurch jede Person gebildet wird, oder nur das, worauf als ihrem Grunde die Dreiheit der Personen beruhet, in der Seele dargestellt habe. Nur der Grund der Dreiheit, nicht die Dreiheit der Personen selbst, wird durch die Seele förmlich und im eigentlichen Sinne dargestellt; das Bild der Dreipersönlichkeit selbst ist die Seele nur im weitern und uneigentlichen Sinne.

1. Die Seele stellt den Grund der Dreiheit der Personen in Gott dar. Denn diese Dreiheit beruhet auf der zweifachen Lebensthä-

[1]) Vergl. Suarez de op. sex dier. l. 3. c. 8. n. 34.

tigkeit des Erkennens und Wollens, als ihrer Voraussetzung und ihrem Grunde: die zweite Person erscheint als das durch Erkennen gebildete Wort, die dritte als der durch die Liebe des Vaters und des Sohnes gehauchte Geist. Nun wird durch die Ebenbildlichkeit gerade diese zweifache Lebensthätigkeit dargestellt; folglich ist der Mensch das Bild der h. Dreieinigkeit, insofern er die Voraussetzung und das Fundament derselben darstellt. [1])

2. Aber auch nur diesen Grund der Dreiheit, nicht die Dreipersönlichkeit prägt die Seele förmlich ab. Um im eigentlichen Sinne das Bild der drei Personen zu sein, wie sie das Bild der geistigen Natur Gottes ist, müßte zwischen der Thätigkeit des Denkens und Wollens im Menschen und der Dreipersönlichkeit in Gott dieselbe Beziehung sein, wie zwischen der Geistigkeit der Seele und der Geistigkeit Gottes. Wie demnach der Schluß richtig ist: die Seele ist geistig, also ist Gott, ihr Urheber, geistig; so müßte man auch folgerichtig schließen können: wie die zweifache geistige Thätigkeit im Menschen ein zweifaches Hervorgehen begründet, so begründet die zweifache geistige Thätigkeit in Gott ein zweifaches Hervorgehen, mithin eine Dreiheit der Personen. Vergl. §. 28. b. Nun kann Niemand behaupten, daß wir aus dem, was wir in unserer Seele wahrnehmen, ebenso auf eine Dreipersönlichkeit in Gott schließen können, wie wir aus ihrer Geistigkeit auf die Geistigkeit Gottes schließen. Im Gegentheil können wir daraus, daß in unserm Denken ein Hervorgehen, die Bildung eines innern Wortes stattfindet, nicht einmal mit Zuverlässigkeit schließen, daß im göttlichen Erkennen ebenfalls irgend ein Hervorgehen stattfindet. Denn obschon das göttliche Erkennen ein wirkliches Erkennen ist, so ist es doch ein Erkennen von einer ungleich höhern Art als das unsrige, und deßhalb sind wir nicht berechtigt, Alles, was in dem unsrigen stattfindet, auf das göttliche Erkennen zu übertragen. Es folgt also, daß unsere Seele durch das in ihr wahrnehmbare Hervorgehen

[1]) Nichts Anderes will der h. Thomas sagen, wenn er bei Erörterung der Frage: Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum, zu dem Schlusse gelangt: Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinae naturae non excludit hoc, quod est esse ad imaginem Dei secundum repraesentationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur. 1. q. 93. a. 5. D. h. der Mensch ist eigentlich und formell das Ebenbild der göttlichen Natur; also ist er das Ebenbild der drei Personen, insofern er das Ebenbild einer Natur ist, welche die Subsistenz in drei Personen verlangt. Mit andern Worten: der Mensch ist das Ebenbild der göttlichen Natur im formellen Sinne; also stellt er (in ihr) virtuell die drei Personen dar. Damit stimmt überein, was Hieronymus de Medicis zur Erklärung dieser Stelle schreibt: In homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum. Prob. In homine est imago Dei quantum ad divinam naturam; ergo et quantum ad personarum Trinitatem. Die weitere Ausführung besagt, der Mensch sei das Ebenbild der drei Personen, weil und insofern er die Natur darstellt, die verlangt, daß sie in drei Personen subsistire. Formalis explicatio Sum. theol. 1. q. 93. a. 5.

nicht das förmliche Ebenbild der h. Dreifaltigkeit, nicht im eigentlichen Sinne das Bild der h. Dreifaltigkeit selbst werde. [1])

Das Wort, das unser Verstand im Denken bildet, kann nicht das Bild des Sohnes genannt werden in dem Sinne, in welchem die Seele das Ebenbild Gottes genannt wird. Denn die Seele stellt Gott nach seinem geistigen Sein dar, also nach dem, was wir in den geschaffenen Dingen das specifische Sein nennen. Dagegegen stellt das Wort unseres Geistes das göttliche Wort oder den Sohn nicht nach dem dar, was dem specifischen Sein in den Geschöpfen entspricht: es stellt ihn nicht als eine Person dar, weil es selbst (unser Wort) keine Person ist. Daraus, daß unser geistiges Wort mit dem göttlichen Worte irgend welche Aehnlichkeit hat, folgt noch nicht, daß es dessen Bild im eigentlichen Sinne sei. Die Pflanze und das Thier haben irgend welche Aehnlichkeit mit Gott; denn jene lebt und dieses erkennt, und beide sind Werke Gottes. Niemals werden sie Ebenbilder Gottes genannt. Auch daraus, daß die Dreipersönlichkeit Gottes und das Hervorgehen der zwei Personen durch den Proceß unserer geistigen Thätigkeiten erläutert werden können und so in einem gewissen Sinne unsere Denkthätigkeit zur bessern Kenntniß der h. Dreifaltigkeit führen kann, folgt nicht, daß unsere Seele durch ihr Denken und Wollen ein Bild der h. Dreifaltigkeit im eigentlichen Sinne sei. Nicht Alles, was zur Kenntniß eines Gegenstandes irgendwie führt, ist ein Bild des Gegenstandes. Der im Schnee ausgeprägte menschliche Fuß kann zur Kenntniß des Menschen führen; Niemand nennt ihn das Bild des Menschen. Der sein Nest bauende Vogel kann zur Kenntniß des Schöpfers führen; Niemand nennt ihn das Bild des Schöpfers. Man kann aber sagen, die unserer Seele eigene Ebenbildlichkeit werde durch die schwache Aehnlichkeit, welche unser Erkennen mit der göttlichen Zeugung hat, noch vermehrt. Denn ein schon bestehendes Bild kann durch irgend einen Zug oder Strich eine noch größere Aehnlichkeit erlangen, wiewohl jener Zug oder Strich für sich allein nicht ein Bild ist.

[1]) Der h. Thomas (l. c.) hatte sich den Einwurf gestellt: Imago dicit in cognitionem ejus, cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundam Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum; quod est falsum, ut supra ostensum est (q. 32. a. 1). Die Antwort lautet (ad 3): Ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfecte repraesentans Deum. Sed maxima est differentia trinitatis, quae est in rebus, ad Trinitatem divinam. Hier wird gesagt, daß die Seele die göttliche Dreifaltigkeit „nicht vollkommen" darstelle. „Vollkommen darstellen" ist in dieser Verbindung dasselbe als „nach seiner Eigenthümlichkeit" darstellen. Denn bald sagt der h. Thomas, die Seele stelle die göttliche Wesenheit „vollkommen", bald, sie stelle dieselbe „nach ihrer Eigenthümlichkeit" dar. Ad hoc, quod imago Dei in aliquo inveniatur, oportet quod ad ultimum genus perfectionis perveniat, quo creatura tendere potest. Unde si habeat esse tantum, sicut lapides, vel esse et vivere, sicut plantae et bruta, non salvatur in hoc ratio imaginis; sed oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat et intelligat: in hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Qq. disp. de verit. q. 10 (de mente). a. 1. ad 5. Hier wird die Seele Gottes Ebenbild im vollen Sinne genannt, weil sie auf der Stufe der Geistigkeit steht. Aus demselben Grunde wird sie anderswo Gottes Ebenbild einfachhin oder im eigentlichen Sinne genannt (1. q. 93. a 2). Wenn demnach die Seele nicht das Ebenbild der drei Personen im vollen Sinne ist, da man durch sie nicht zur Kenntniß der drei Personen gelangen kann, so folgt, daß sie nicht im eigentlichen Sinne das Ebenbild derselben ist.

e. Durch die ursprüngliche Gerechtigkeit wurde der Mensch zum übernatürlichen Ebenbilde Gottes.

Wir unterscheiden in der übernatürlichen Gerechtigkeit die heiligmachende Gnade, die mit ihr verbundenen Tugenden, die übernatürlichen Kenntnisse, die volle Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit, die leibliche Unsterblichkeit und die unbestrittene Herrschaft über die Natur. Der wesentliche und für sich allein genügende Bestandtheil des übernatürlichen Ebenbildes ist die heiligmachende Gnade nebst den von ihr unzertrennlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Die übrigen in der ursprünglichen Gerechtigkeit einbegriffenen Gaben trugen zur Erhöhung des übernatürlichen Ebenbildes bei.

I. Daß die heiligmachende Gnade nebst den sie begleitenden übernatürlichen Tugenden eine höhere, übernatürliche Ebenbildlichkeit begründet, ersehen wir leicht aus den in diesem Geschenke umschlossenen Wirkungen, die an verschiedenen Stellen hervorgehoben werden. Es ist nämlich festzuhalten, daß die den ersten Menschen verliehene heiligmachende Gnade dieselben Wirkungen hervorbrachte, welche sie jetzt hervorbringt.

1. Natürliches Ebenbild Gottes wird der Mensch durch seine Erhebung über die übrigen Geschöpfe der Erde, und je mehr er über sie erhoben wird, desto mehr wird er zum Ebenbilde Gottes. Nun wird der Mensch durch die heiligmachende Gnade über die gesammte natürliche Ordnung erhoben: d. h. er wird versetzt in eine Ordnung, in welcher er befähigt wird, dereinst an der nur Gott eigenen unmittelbaren Erkenntniß oder Anschauung der göttlichen Wesenheit theilzunehmen. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch demnach zum übernatürlichen Ebenbilde Gottes.

2. Ebenbildlichkeit beruhet auf Aehnlichkeit: wie vielfach die Aehnlichkeit, so vielfach die Ebenbildlichkeit. Durch die heiligmachende Gnade wird der Mensch auf neue, ganz besondere Weise Gott verähnlicht. Denn durch sie gelangen wir „zur Gemeinschaft mit der göttlichen Natur." 2. Pet. 1, 4. Theilnahme an der göttlichen Natur, insofern sie in einem Geschöpfe möglich ist, besagt Verähnlichung desselben mit Gott.

3. Durch die heiligmachende Gnade werden wir Adoptivsöhne Gottes, und zwar nicht bloß dem Namen nach, sondern auf Grund einer Veränderung, die in uns vorgeht. „Sehet, welche Liebe uns der Vater erwiesen hat, daß wir Kinder Gottes heißen und sind." 1. Joh. 3, 1. Wir werden in der That Kinder Gottes, weil die Verleihung der heiligmachenden Gnade eine Art Wiedergeburt einschließt. Joh. 1, 12; 3, 3. Das Kind ist in Folge der Geburt das Eben-

bild des Vaters, und folglich ist der Mensch in Folge der übernatürlichen Wiedergeburt aus Gott das übernatürliche Ebenbild Gottes.

II. Das in der heiligmachenden Gnade wesentlich bestehende übernatürliche Ebenbild Gottes wurde vervollständigt und erhöhet durch die übrigen mit ihr verbundenen Gaben.

1. Es wurde erhöhet durch die vollkommene Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit und alle ungeordneten Neigungen. Denn je größer die Harmonie im Menschen ist, desto mehr wird er Gott verähnlicht, in welchem Alles im Einklange, welcher die Urschönheit ist. Diese dem Menschen verliehene Harmonie und Verähnlichung mit Gott war eine übernatürliche, und folglich eine übernatürliche Erhöhung des übernatürlichen Ebenbildes im Menschen.

2. Es wurde erhöhet durch die übernatürlich verliehene Unsterblichkeit des Leibes. Wie die Seele eine besondere Aehnlichkeit mit Gott deßhalb besaß, weil ihre geistige Natur ein ewiges Fortleben erheischte, so gewann der Leib der ersten Eltern eine übernatürliche Verähnlichung mit Gott, weil er gegen die natürliche Nothwendigkeit zu sterben geschützt war.

3. Zur Erhöhung des übernatürlichen Ebenbildes trug nicht wenig bei jene unbestrittene Herrschaft über die Natur, mit welcher Gott die ersten Menschen ausstattete. Der Grund dieser unbestrittenen Herrschaft war nicht die geistige Natur der Seele: die auf übernatürlicher Grundlage ruhende Unterwerfung unter Gott war die Ursache, weßhalb Gott dem ersten Menschen jene Herrschaft als eine volle und unbestrittene verliehen hatte; und deßhalb war sie eine übernatürliche Vervollständigung des übernatürlichen Ebenbildes. [1]

§. 40. Sündenfall und Strafe.

a. Die Bewahrung der übernatürlichen Gaben war an die Bedingung geknüpft, daß die Stammeltern durch die Erfüllung des Gebotes, von der Frucht eines gewissen Baumes nicht zu essen, ihre Treue gegen Gott an den Tag legten.

„Von dem Baume der Erkenntniß des Guten und des Bösen sollst du nicht essen; denn an welchem Tage du davon issest, wirst du des Todes sterben." Gen. 2. 17. Der Verlust der Unsterblichkeit wird hier als jenes Uebel besonders hervorgehoben, welches, da es am meisten die Sinne trifft, den Verlust der übrigen Vorzüge am geeignetsten veranschaulicht.

[1] S. Thom. 1. q. 93. — Suarez de op. sex dier. l. 3. c. 8. — Estius in II. Sent. dist. 16. — Petav. de opif. sex dier. l. 2. c. 2—4.

Billig war es ohne Zweifel, daß Adam einer Prüfung unterworfen wurde. Denn jedes Wesen, so verlangt es die rechte Ordnung, muß auf eine seiner Natur angemessene Weise seine Bestimmung erreichen. Freiheit liegt in der Natur des Menschen; also war es angemessen, daß ihm wie dem Engel die Möglichkeit gestattet wurde, frei sein Ziel zu erstreben. Niemand aber wird Gott die Verpflichtung zumuthen wollen, jeden Mißbrauch der Freiheit vom Menschen fern zu halten. Da ferner nach der Bemerkung des h. Thomas [1]) in der Natur des noch unschuldigen Menschen die Möglichkeit lag, von den guten Engeln beschützt, von den bösen Geistern versucht zu werden, so konnte die göttliche Vorsehung, welche jedem Wesen das ihm Eigene zu gewähren pflegt, die Versuchung durch den bösen Geist allerdings zulassen. — Wurde auch Adam nicht nur für seine Person, sondern zugleich als Haupt des ganzen Menschengeschlechts dieser Prüfung unterworfen, so handelte es sich für die Nachkommen doch immer nur um die Bewahrung und den Verlust von Vorzügen, die Gott als Geschenke seiner freien Güte an jede ihm beliebige Bedingung knüpfen konnte. Wer würde es einem Fürsten verargen, daß er die Bewahrung ausgezeichneter Vorrechte, die er einem Unterthan für seine ganze Nachkommenschaft verliehen hatte, von gewissen leicht erfüllbaren Bedingungen abhangen läßt? — Hätten übrigens die Stammeltern jene Gnadengeschenke auch bewahrt, so wären doch ihre Nachkommen gleich von der Geburt an nicht so im Guten befestigt gewesen, daß sie sicher nicht gesündigt hätten; wie im Uebrigen, so wären sie auch in der Möglichkeit zu sündigen ihren Eltern ähnlich gewesen. [2])

In der weisesten Absicht gab Gott den Stammeltern dieses Gebot. Er wollte sie durch dasselbe zunächst an ihre Freiheit erinnern, jenen Vorzug, wodurch der Mensch Gott ähnlich ist und zur Herrschaft über die Erde befähigt wird. Sodann sollten sie durch das Gebot inne werden, daß sie als Geschöpfe von ihrem Schöpfer abhängig wären, daß folglich die Freiheit des Geschöpfes nicht Ungebundenheit sei. Endlich und ganz vorzüglich sollte das Gebot ihnen eine Gelegenheit werden, durch Ausübung des Gehorsams die übernatürliche Glückseligkeit zu verdienen. Obwohl nämlich Adam durch den Besitz der heiligmachenden Gnade das Recht auf die Seligkeit als ein bloßes Geschenk oder Erbtheil hatte, so sollte er doch durch die seinem freien Willen anheimgebene Bewahrung der heiligmachenden Gnade die

---

[1]) S. 2. 2. q. 165. a. 1.

[2]) S. Thom. 1. q. 100. a. 2. — Si aliquis ex posteris Adam peccasset eo non peccante, moreretur quidem propter suum peccatum actuale, sicut Adam mortuus fuit. Id. de Malo q. 5. a. 4. ad 8.

Seligkeit zugleich als eine Belohnung und eine Krone der Gerechtigkeit erwerben. Gott wollte auch Schuldner Adams werden. Eine solche Bestimmung konnte dem Menschen nur erwünscht sein. Denn eine erworbene oder verdiente Seligkeit ist, weil sie seiner freien Natur mehr entspricht, größer als eine unverdiente. Auch wurde Gott mehr verherrlicht, indem neben der Güte zugleich seine Weisheit und Gerechtigkeit besonders hervorleuchtete. — Wie der Beweggrund, so war auch die Beschaffenheit des Gebotes durchaus entsprechend. Nur Ein Gebot wurde dem Menschen gegeben, damit er durch die Menge nicht belästigt würde. Es bezog sich auf einen äußerlich wahrnehmbaren Gegenstand, weil der Mensch mit äußern Sinnen erschaffen war. Es war durchaus leicht, weil Gott dem Unschuldigen nur leichte Pflichten auferlegen wollte.

b. Die ersten Eltern übertraten das Gebot und machten sich dadurch einer schweren Sünde schuldig.

Vielfach waren die Sünden, welche die ersten Eltern durch die Uebertretung des Gebotes begingen. Sie sündigten 1. durch Stolz, die Wurzel des Abfalls von Gott. „Der Anfang aller Sünde ist Stolz." Sir. 10, 15. „Mit ihm (dem Stolze) nahm alles Verderben seinen Anfang." Tob. 4, 14 Da nämlich im Stande der Unschuld die Sinnlichkeit dem Geiste vollkommen unterworfen war, so konnte diese, wie der heil. Thomas bemerkt [1]), nicht zuerst durch unordentliches Verlangen nach Befriedigung von Gott abfallen, sondern nur der Geist konnte sich durch unordentliches, übermäßiges Streben nach einem geistigen Gute, also nur durch Stolz, wider Gott empören. Dieser Stolz aber bestand in der Begierde, durch eigene Thätigkeit zu erkennen oder zu bestimmen, was ihnen gut sei, und so unabhängig von Gottes Anordnung die Glückseligkeit, eine höhere Gottähnlichkeit zu erlangen; denn daß die ersten Menschen nach einer allseitigen Aehnlichkeit mit Gott gestrebt hätten, läßt sich, zumal bei der Vollkommenheit ihres Verstandes, nicht voraussetzen. [2]) — 2. Sie sündigten durch Unglauben, indem sie in Zweifel zogen, ob die Strafe, die Gott ihnen angedrohet hatte, wohl in Erfüllung gehen werde, oder gar dem Versucher mehr glaubten, als Gott. 3. Sie sündigten durch ausdrücklichen Ungehorsam. — Eva sündigte überdieß durch Neugierde und durch unordentliches Verlangen nach dem sinnlichen Genusse der Frucht. [3])

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 163. a. 1. — [2]) Id. ib. a. 2.

[3]) Wohin vermag nicht die Neugierde zu führen! Oft genügt ein Verbot, um sie im höchsten Grade rege zu machen. Wem ist, schreibt Veith (Weltleben und Christenthum), die Geschichte jenes Kaufmannes Leti zu Neapel unbekannt, der schon das 18. Lebensjahr erreicht hatte, ohne jemals einen Fußbreit außerhalb der

Durch verschiedene Umstände ward ihre Uebertretung erschwert, und insofern übertraf ihre Sünde jede andere menschliche Bosheit. [1]) — Denn 1. das Gebot, von einem Baume nicht zu essen, war wegen der Fülle der Güter, die sie umgaben, sehr leicht zu beobachten. — 2. Keine unordentliche, der Vernunft und der Freiheit des Willens voreilende Neigung, sondern vollkommen freie Wahl trieb sie zur Uebertretung desselben. — 3. Nicht nur die Größe der so eben von Gott empfangenen Wohlthaten, sondern auch die Härte der im Falle der Widerspenstigkeit ihnen angedrohten Strafe mußte sie mehr als hinlänglich vor der Uebertretung zurückschrecken. „Wer mag daher", fragt der heil. Augustin [2]), „hinlänglich erklären, welche Bosheit es sei, in einer leichten Sache einem so machtvollen Gebote unter so schreckenden Strafen nicht zu gehorchen?"

c. In Folge der Sünde verloren die Stammeltern die übernatürliche Gottähnlichkeit, den Zustand äußerer Glückseligkeit, und waren der ewigen Verdammung schuldig.

1. Sie verloren zunächst die in der heiligmachenden Gnade bestehende Gottähnlichkeit. — a. Als übernatürliches Ebenbild war der Mensch zur besondern Freundschaft mit Gott gelangt; denn Aehnlichkeit bewirkt Liebe. Gleich nach Vollbringung der Sünde aber war diese Freundschaft aufgehoben, wie die Gemüthsunruhe der ersten Eltern und mehr noch das zürnende Auftreten Gottes darthut. Also mußte auch die übernatürliche Gottähnlichkeit, die Grundlage jener Freundschaft, aufgehört haben. — b. Heiligkeit und Gerechtigkeit ist ferner von der Erfüllung der Pflichten gegen Gott unzertrennlich und muß folglich durch schwere Pflichtverletzung aufgehoben werden. Eine schwere Pflichtverletzung aber war der Ungehorsam der Stammeltern. Folglich wurde durch ihn jene ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit oder die Gottähnlichkeit zerstört. — c. Deßhalb erklärt der Kirchenrath von Trient [3]): „Wenn Jemand nicht bekennt, daß der

---

Stadt betreten zu haben? Kaum war der Vicekönig, Herzog von Ossuna, zufällig von dieser Seltsamkeit in Kenntniß gesetzt, als er schon ein Decret ausfertigen ließ, worin ihm bei einer Geldbuße von 10,000 Thalern streng verboten wurde, jemals, es sei zu Fuß oder zu Pferde, sich aus der Stadt zu entfernen. Anfangs lachte der Kaufmann darüber. Was schien ihm leichter, als eine Vorschrift zu halten, deren Befolgung mit seiner alten eigensinnigen Gewohnheit in Eins zusammenfiel. Bald jedoch mußte er erfahren, daß es um seine bisherige Gemüthsruhe geschehen war. Er fühlte sich gezwungen, immerfort über den Grund und Anlaß des Verbotes nachzusinnen; der Schlummer floh sein Lager; die Stadt erschien ihm wie ein dumpfer Kerker; ein Ausflug ins Freie malte sich immer reizender ihm vor, und endlich faßte er den Entschluß, die Geldbuße zu erlegen, um zum ersten Mal in seinem Leben einen Spaziergang außerhalb der Stadt zu unternehmen.

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 163. a. 3. — [2]) De civ. l. 14. c. 12. — [3]) Sess. 5. can. 1.

erste Mensch, als er das Gebot im Paradiese übertreten hatte, sogleich die Gerechtigkeit und Heiligkeit, in die er eingesetzt war, verlor, so sei er im Banne."

Was die Tugenden betrifft, so ist anzunehmen, daß die Stammeltern jene verloren, welche der Natur der Sache oder einem allgemeinen Gesetze zufolge nicht anders als mit der heiligmachenden Gnade in der Seele sein können. Das gilt insbesondere von der Liebe. Dagegen geht mit der heiligmachenden Gnade nicht nothwendig die Hoffnung und der Glaube verloren. Das Nähere im 3. Bande. — Man kann jedoch sagen, daß Adam, obwohl er die Tugenden des Glaubens und der Hoffnung für sich nicht verloren, sie doch insofern verloren habe, als er sie für seine Nachkommen empfangen hatte. — Die Bestimmung zum übernatürlichen Ziele hörte nicht auf. Sie war aber ein äußeres Gut, und deßhalb können wir doch sagen, daß Adam die innern Gnadengaben, die er empfangen hatte, verloren habe. [1])

Die ersten Menschen verloren ferner alle jene Vorzüge, welche das übernatürliche Ebenbild noch mehr ausschmückten, und welche sie für sich und ihre Nachkommen unter der Bedingung empfangen hatten, daß sie das Gebot des Herrn hielten. — Sie verloren demnach die vollkommene Herrschaft des Willens über die Sinnlichkeit. Sobald die Seele Gott den schuldigen Gehorsam verweigert hatte, empörte sich auch der Leib gegen den Geist, und sie fühlten, „daß sie nackt waren"; „weil ihnen dieses durch ihre Schuld widerfuhr, deßhalb schämten sie sich und bedeckten sich." [2]) — Sie verloren die Unsterblichkeit des Leibes und das allseitige leibliche Wohlsein. Denn nach Vollbringung der Sünde lautet das Urtheil: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brod essen, bis du zur Erde wiederkehrst, von der du genommen bist; denn du bist Staub und sollst zum Staube wiederkehren." Gen. 3, 19. Im Gefolge des nun eintretenden Gesetzes der Sterblichkeit schritt ein Heer von Krankheiten und Leiden aller Art einher.

Das natürliche Ebenbild wurde nur verunstaltet. Der Verstand wurde verdunkelt und auch in seinen natürlichen Verrichtungen gehemmt, wie denn die Flucht vor dem Angesichte Gottes und die Entschuldigung vor dem Allwissenden auf nicht geringe Verwirrung des Verstandes schließen läßt. Der Wille wurde geschwächt und zum Bösen geneigt. Nach dem Verluste der übernatürlichen Gerechtigkeit, welche außer der heiligmachenden Gnade die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Vernunft in sich schloß, hatten sich die Leidenschaften der Herrschaft des Willens entzogen und glichen nun einigermaßen einem wilden Rosse, das den Zügel abgeworfen hat. Die Leidenschaften des Herzens aber trüben stets das Auge des Verstandes, indem sie ihn verleiten, für wahr zu halten, was ihm schmeichelt, und so den Irrthum erzeugen. „Der ganze Mensch ward also", wie der Kirchenrath von Trient lehrt [3]), „durch jenen Ungehorsam an Leib und Seele verschlechtert." — Der bei den Theologen allgemein angenom-

[1]) Salmant, de vitiis et peccatis, disp. 16. dub. 1. n. 11.
[2]) S. Bonavent. breviloq. p. 3. c. 4. — [3]) Sess. 5. can. 1.

mene Satz: „Durch die Sünde ward der Mensch der übernatürlichen Gaben beraubt und in den natürlichen Fähigkeiten verwundet", ist also nicht so zu verstehen, als ob der Mensch in Folge der Sünde irgend eine natürliche Fähigkeit an und für sich verloren habe, sondern „verwundet" heißt die Natur, weil die natürlichen Fähigkeiten nicht mehr durch übernatürlichen Beistand zu den ihnen eigenen Verrichtungen angeleitet wurden. Die so entstandene Unvollkommenheit wird Wunde genannt, weil sie in einer Schuld, und nicht in der Natur, ihren Ursprung hat und folglich Strafe ist; ohne die Beziehung auf den Sündenfall wäre sie nur eine Beschränkung, keine Wunde der Natur. [1]) In diesem Sinne schreibt der h. Thomas [2]): „Durch die ursprüngliche Gerechtigkeit beherrschte die Vernunft vollkommen die niedern Seelenkräfte, und die Vernunft selbst wurde von Gott, dem sie unterworfen war, vervollkommnet. Diese ursprüngliche Gerechtigkeit aber ward durch die Sünde des ersten Menschen uns entzogen. Und deßhalb bleiben alle Seelenkräfte gleichsam der ihnen eigenen Ordnung, durch welche sie naturgemäß zur Tugend gerichtet wurden, beraubt; diese Beraubung heißt Verwundung der Natur." [3])

Die Stammeltern verloren 2. den Zustand äußerer Glückseligkeit, worin sie bisher gelebt hatten. Sie wurden aus dem Paradiese vertrieben, und Adam wurde angewiesen, im Schweiße seines Angesichts die fortan undankbare Erde zu bebauen, während Eva der Herrschaft des Mannes unterworfen wurde. (Gesch. §. 6.)

Zugleich waren sie 3. der ewigen Verdammung schuldig, und zwar in zweifacher Hinsicht. Denn erstens waren sie, weil sie die heiligmachende Gnade verloren hatten, von der übernatürlichen Seligkeit ausgeschlossen: diese Ausschließung kann, weil sie in Folge der Sünde geschah, allein schon eine Verdammung genannt werden. Zweitens aber waren sie, weil sie durch ihren Ungehorsam sich einer schweren Pflichtverletzung schuldig gemacht hatten, auch noch positiven ewigen Strafen anheimgefallen; denn die schwere Sünde verdient ewige Qual.

---

[1]) Haec sine dubio est sententia D. Thomae et communis antiquorum theologorum, naturales vires hominis vel liberi arbitrii quoad gradum seu perfectionem, quam in statu purae haberent, non fuisse diminutas in natura lapsa ex vi solius peccati originalis, sed solum quoad robur et integritatem, quam a justitia originali accipiebant. Suarez prol. IV. tract. de grat. c. 8. n. 5.

[2]) S 1. 2. q. 85. a. 3. Per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animae vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Haec autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur . . . . In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est vulnus ignorantiae . . .

[3]) Die Freiheit des menschlichen Willens ist durch die Erbsünde, wenn auch geschwächt, doch nicht zerstört worden, wie aus den oben (§. 37. f.) angeführten Beweisen erhellet und der Kirchenrath von Trient gegen die Neuerer des sechszehnten Jahrhunderts mit folgenden Worten erklärte: „Wenn Jemand behauptet, die Freiheit des menschlichen Willens sei nach der Sünde Adams verloren oder zerstört worden, der sei im Banne." Sitz. 6. Kan. 5. — Bei dieser und so vielen andern Gelegenheiten ist also die katholische Kirche nicht nur als die Vertheidigerin des Glaubens, sondern auch als die Beschützerin der wahren Würde des Menschen aufgetreten.

§. 41. Erbsünde.

a. Auch für alle ihre Nachkommen haben unsere Stammeltern die übernatürlichen Gaben verloren.

Wie sie durch ihren Gehorsam diese Gaben nicht bloß für sich, sondern für alle ihre Nachkommen bewahrt hätten, so haben sie auch durch ihren Ungehorsam dieselben nicht nur für sich, sondern auch für uns Alle verloren, und dadurch das ganze Menschengeschlecht in das größte Elend gestürzt. — Der Wille Gottes, durch Adam uns die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit zufließen zu lassen, verpflichtet uns zum innigsten Danke; der Umstand aber, daß dieses uns zugedachte Geschenk durch die Schuld Adams verloren ging, vermindert die Größe der Wohlthat an und für sich nicht, und wir können Gott deßhalb ebensowenig zürnen, als die Kinder eines treulosen Vasallen dem Fürsten, der ihrem Vater die ausgezeichneten Ehren und Wohlthaten, die er ihm und seiner Nachkommenschaft als Lohn der Treue versprochen hatte, wegen seiner Untreue wieder entzieht.

b. Die Sünde mit ihren bösen Folgen ist von Adam auf alle Menschen übergegangen, so daß wir jetzt Alle mit der Sünde behaftet zur Welt kommen.

Der Kirchenrath von Trient [1]) drückt diesen Glaubenssatz in folgenden Worten aus: „Wenn Jemand behauptet, die Uebertretungssünde Adams habe ihm allein und nicht seiner Nachkommenschaft geschadet, und er habe die von Gott empfangene Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er verlor, für sich allein und nicht auch für uns verloren, oder er habe, durch die Sünde des Ungehorsams befleckt, nur den Tod und die Strafen des Leibes auf das ganze Menschengeschlecht verbreitet, nicht auch die Sünde, welche der Tod der Seele ist: der sei im Banne."

1. Deutlich wird diese Lehre in der Schrift vorgetragen. „Siehe", spricht David, „in Ungerechtigkeit bin ich empfangen und in Sünde (nach dem Hebräischen: in der Sünde) hat mich meine Mutter empfangen." (Ps. 50, 7.) Unter dieser Sünde verstanden die ältern jüdischen und christlichen Ausleger die Erbsünde, und nicht die wirklichen Sünden der Eltern Davids. Wer könnte auch vermuthen, David wolle hier seine Schwäche aus den persönlichen Sünden seiner durch Gerechtigkeit ausgezeichneten Eltern ableiten und diese im Angesichte der ganzen Welt unordentlicher Leidenschaft beschuldigen? Zudem ist unter der Ungerechtigkeit und Sünde, die ihm von den ersten An-

[1]) Sess. 5. can. 2.

genblicken des Entstehens anhaften, nicht bloße Begierlichkeit, sondern eine eigentliche Sünde, Sündenschuld zu verstehen; denn in diesem Sinne wird im ganzen Psalm das Wort genommen.

Der Apostel lehrt: „Gleichwie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, und durch die Sünde der Tod, und so auf alle Menschen der Tod übergegangen ist, weil alle in ihm gesündigt haben; . . . gleichwie durch des Einen Sünde auf alle Menschen Verdammung kam; so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens. Denn gleichwie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen zu Sündern geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen zu Gerechten gemacht." Röm. 5, 12. 18. 19. Demnach lehrt der Apostel: a. Durch die Sünde Adams kam der Tod in die Welt, und Alle sind sterblich, weil Alle in Adam gesündigt haben. Aber auch die Kinder sind sterblich; also haben auch die Kinder in Adam gesündigt; sie haben aber nicht durch Nachahmung des Ungehorsams Adams, nicht in eigener Person gesündigt; also ist die Sünde Adams ihre Sünde geworden. b. Die Rechtfertigung durch Christus erstreckt sich auf alle jene, auf welche sich die Verdammung durch Adam erstreckte; durch Christus aber werden auch die Kinder gerechtfertigt; also waren auch durch Adam die Kinder der Verdammung anheimgefallen. Ohne Sünde aber keine Verdammung; also sind die Kinder wirklich sündhaft wegen der Sünde Adams. c. Die durch Christus den Menschen verliehene Gerechtigkeit ist der durch Adam ihnen mitgetheilten Sünde entgegengesetzt; jene Gerechtigkeit aber ist eine innere, sich auf die Seele erstreckende und uns eigene; also ist auch jene Sünde eine innere, in der Seele haftende, uns eigene Ungerechtigkeit und Schuld. Sie ist verschieden von der Sterblichkeit und den Leiden des Körpers, wie auch von der widerspenstigen Begierlichkeit; denn alles dieses ist der durch Christus verliehenen Gerechtigkeit nicht entgegengesetzt, da es auch in den Gerechtfertigten fortbesteht.

Ferner sagt der Apostel, daß „wir Alle von Natur Kinder des Zornes waren." Eph. 2, 3. Wie kann aber schon ein Kind ein Gegenstand des göttlichen Zornes sein, wenn es nicht mit Sünde befleckt ist; und wie kann es mit Sünde befleckt sein, wenn nicht die Sünde eines Andern seine Sünde geworden ist!

2. Die ganze christliche Ueberlieferung zeugt für diese Lehre, so daß der heil. Augustin [1]) einem Pelagianer zurufen konnte: „Nicht ich habe die Erbsünde ersonnen, welche der katholische Glaube von je-

[1]) L. 2. de nupt. et concup. c. 12.

her angenommen hat; aber du, der du sie läugnest, bist ohne Zweifel ein neuer Irrlehrer." Und wirklich finden wir diese Lehre schon bei den ältesten Vätern und kirchlichen Schriftstellern, nämlich bei Justin dem Märtyrer, Irenäus, Tertullian, Cyprian. Alle vor Pelagius von der Kirche abgefallenen Irrlehrer haben den Glauben an die Erbsünde in ihre Secte mit hinübergenommen, hatten sie also in der Kirche vorgefunden. Kaum war die entgegengesetzte Lehre von Pelagius aufgestellt worden, da ward sie von allen Seiten bekämpft: 24 Kirchenversammlungen wurden in einem Zeitraume von 19 Jahren (von 412 bis 431) in verschiedenen Provinzen gegen sie gehalten. Pelagius selbst war vom Widerspruche, den seine Neuerung bei den Gläubigen finden würde, so überzeugt, daß er sie Anfangs nur verstohlener Weise vorzutragen wagte, ja sogar fürchtete, vom Volke gesteinigt zu werden.

3. Die kirchlichen Gebräuche setzen ebenfalls den Glauben an die Erbsünde voraus. Allen, auch den Kindern, wird die Taufe „zur Vergebung der Sünden" ertheilt, wie das Glaubensbekenntniß von Constantinopel lehrt und aus den Taufceremonien und sogar aus verschiedenen Stellen der heil. Schrift hervorgeht. (Röm. 6, 4. Erb. 5, 26.) Durch die Taufe soll den Kindern das Himmelreich geöffnet werden; also müssen auch sie der Sünde unterworfen sein, da diese allein von demselben ausschließt.

Der Kirchenrath von Trient erklärt jedoch, er wolle unter dem Decret über die Erbsünde die seligste und unbefleckte Jungfrau und Gottesmutter Maria keineswegs begreifen. Von dem Vorrechte, das ihrer hohen Würde wegen von Gott ihr verliehen wurde, wird später (3. Glaubensart.) die Rede sein.

Wir nennen die bisher besprochene Sünde, weil sie nicht von Jedem persönlich begangen, sondern mit der Abstammung von Adam geerbt wurde, die **Erbsünde.**

c. Die Erbsünde ist eine wahre Sünde.

1. Dem Evangelium zufolge benimmt die Erbsünde dem Menschen die Fähigkeit, sein letztes Ziel zu erreichen, wird aber durch die Taufe getilgt. (Joh. 3, 5.) Aber nur die Sünde verschließt uns den Himmel, und die Taufe wird, wie die Glaubensbekenntnisse lehren, „zur Vergebung der Sünden" ertheilt. Folglich findet sich in der Erbsünde das, worin eigentlich die Sünde besteht. 2. Nach der Erklärung des Kirchenraths von Trient [1] ist „die Erbsünde der Tod der Seele", „wohnt Jedem als eigen inne"; „durch die Taufe wird die Schuld derselben nachgelassen und alles das zerstört, was wirklich und im ei-

[1] Sess. 5. can. 2. 3. 5.

gentlichen Sinne Sünde ist." Alle diese Ausdrücke deuten auf eine Sünde im eigentlichen Sinne hin.

Um die Natur der Erbsünde richtig aufzufassen, ist zu bemerken, daß das Wort Sünde in einem zweifachen Sinne genommen wird. [1] Es bezeichnet zunächst die freie Uebertretung eines Gebotes, also eine Handlung; und dann dasjenige, was nach jener Uebertretung in der Seele des Menschen zurückbleibt, also einen Zustand. In letzterer Bedeutung, welche besonders die bei den Theologen übliche ist, sagen wir: Er hat eine Sünde auf dem Herzen, er ist in Sünden gestorben, er ist ein Sünder. Obschon das, was nach der Handlung bleibt, in gewisser Beziehung eine Wirkung derselben, so ist es doch auch in anderer Beziehung eines und dasselbe mit ihr, und wird deßhalb im eigentlichen Sinne Sünde genannt. Wie nämlich die Erwärmung von der mitgetheilten Wärme nicht verschieden ist, sondern die Erwärmung das Entstehen der Wärme anzeigt, die dann als ein Zustand fortdauert, so ist auch die Abwendung von Gott als Handlung oder die Sünde als That nur der Anfang der Abwendung von Gott als eines Zustandes. So bleibt der, welcher sich von der Sonne abwendet, von ihr abgekehrt und folglich im Dunkeln, bis er sich ihr wieder zuwendet. Der durch die sündhafte Handlung Adams in ihm hervorgerufene Zustand der Abwendung von Gott, seinem übernatürlichen Ziele, ist auch aller Menschen Zustand geworden. Das Kind wird mit dieser Abwendung von Gott oder, richtiger, dieser Nicht-Hinwendung zu ihm geboren; denn es wird ohne die heiligmachende Gnade geboren, die allein die Hinwendung zu Gott als dem übernatürlichen Ziele bewirkt. Unter dieser Abwendung oder Nicht-Hinwendung muß übrigens nicht ein wirklicher Haß Gottes verstanden werden, wie denn auch der Sünder überhaupt, der einmal durch den Verlust der heiligmachenden Gnade von Gott abgewendet ist, ihn deßhalb nicht beständig haßt. Wenn die Entblößung von der heiligmachenden Gnade nicht durch ein Verschulden, sondern durch den Beschluß Gottes, den Menschen ohne dieselbe zu erschaffen, herbeigeführt wäre, so würde sie ein einfacher Mangel, Abgang einer höhern Vollkommenheit, und keine Makel, nichts in den Augen Gottes Verabscheuungswürdiges sein. Dieses Verabscheuungswürdige erhält sie erst durch ihre Beziehung auf die Handlung Adams, durch welche ein Geschenk verloren ging, das Gott für die ganze Menschheit unter der Bedingung des Gehorsams der Stammeltern bestimmt hatte. Deßhalb besteht nach der Ansicht des h. Anselm, des h. Thomas, Bellarmin's und überhaupt der ältern Gottesgelehrten die Natur der Erbsünde im Mangel der ursprüngli-

[1] Bellarm. de amissione gratiae et statu peccati l. 5. c. 17.

chen, die Seele Gott unterordnenden Gerechtigkeit, d. h. im Mangel der heiligmachenden Gnade, die der Mensch besitzen sollte, oder im Zustande der Abwendung von Gott; denn diese Abwendung ist im Grunde mit der Entbehrung der heiligmachenden Gnade ein und dasselbe, weil einerseits in der Ausstattung mit der heiligmachenden Gnade die Hinwendung zu Gott liegt, und andererseits die Abwendung von Gott eine Gott verhaßte Makel genannt werden kann. [1] Dieser

[1] Hoc peccatum, quod originale dico, aliud intelligere nequeo in iisdem infantibus, nisi ipsam, quam supra posui, factam per inobedientiam Adae justitiae debitae nuditatem. S. Anselm. de concept. Virg. c. 27. — Der heil. Thomas stellt (1. 2. q. 82. a. 1) die Erbsünde zuerst in der Verbindung mit allem dem dar, was zu ihr irgendwie gehört, folglich in ihrem nicht nur negativen, sondern auch positiven Charakter. Insofern ist sie ihm eine inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae, in qua consistebat ratio originalis justitiae. Die ursprüngliche Gerechtigkeit schloß, wie die Unterwerfung des Willens unter Gott, so die Unterwerfung der Sinnlichkeit unter dem Willen ein. Peccatum originale habet privationem originalis justitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus. Sogleich aber bestimmt er diesen habitus näher und sagt, daß er, verschieden von den durch Acte hervorgebrachten Neigungen, nicht direct oder an und für sich, sondern nur indirect zum Sündhaften hinneige. Quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directe, sed indirecte, scilicet per remotionem prohibentis, i. e. originalis justitiae, quae prohibebat inordinatos motus. Nachdem er so die Erbsünde ohne Ausscheidung des Wesentlichen vom nicht Wesentlichen, gleichsam das Ganze mit Kern und Schaale, Grund und Folge dargestellt hat, geht er (art. 3.) zur Frage über, ob die Concupiscenz die Erbsünde sei. Er antwortet: Sic ergo privatio originalis justitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Das Wesen eines Dinges wird von seiner (substantialen) Form bestimmt, folglich ist die privatio originalis justitiae das Wesen der Erbsünde. Das Materiale derselben wird durch die Concupiscenz gebildet und nicht allein durch diese, sondern durch alle in Folge des Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit eingetretenen Störungen. (Ib. ad 2 et 3.) Wir wissen nun zwar, daß die Concupiscenz nicht das Wesen der Erbsünde bildet, weil sie nicht die Form, sondern nur die Materie derselben ist; in welchem Sinne aber wird sie Materie genannt? Cardinal Gotti, Ordensgenosse des h. Thomas, schreibt (Theol. schol. dogm. tom. 1. p. 518): De sensu, in quo D. Thomas dicat, concupiscentiam esse quiddam materiale peccati originalis, varie opinantur nostrates. Ego S. Doctoris mentem magis assequi existimo, qui dicunt, eum vocasse concupiscentiam quiddam materiale, i. e. quiddam consequens peccatum originale, tamquam secundarium et effectus illius; quod enim ex consequenti et secundario se habet, materialiter se habere dicitur. Hanc esse suam mentem indicavit 1. 2. q. 83. a. 2 ad 1. dicens: „Concupiscentia se habet materialiter et ex consequenti in peccato originali."

Wenn andere Theologen mit Suarez die Beraubung der heiligmachenden Gnade das Materielle, die Abwendung von Gott das Formelle in der Erbsünde nennen, so weicht ihre Erklärung nur wenig von der gegebenen ab, und Bellarmin selbst bedient sich ohne Bedenken bald des einen, bald des andern Ausdrucks zur Bezeichnung des Wesens der Erbsünde. — Si quis a nobis quaerat, quid sit proprie originale peccatum, respondebimus cum distinctione ad hunc modum: si peccatum pro actione cum lege pugnante accipiatur, peccatum originale est prima Adami inobedientia ab ipso Adame commissa, non ut erat singularis persona, sed ut personam totius generis humani gerebat. Si vero peccatum accipiatur pro eo, quod residet in homine post actionem, et unde idem homo non peccans sed peccator nominatur, peccatum originale est carentia doni justitiae originalis, sive habitualis aversio et obliquitas voluntatis, quae et macula mentem Deo invisam reddens appellari potest. Bellarm. de amiss. grat. et statu peccat.

Mangel aber entstand durch den Ungehorsam Adams, welcher als Stammvater das ganze Menschengeschlecht vertrat, und deßhalb ward die Behauptung des Bajus: „Die Erbsünde ist wirklich Sünde ohne alle Beziehung auf den Willen Adams", von der Kirche verworfen. [1] — Alle sentimentalen Einwürfe, z. B. daß ein Kind doch nichts Böses gethan habe ꝛc., fallen bei dieser Auffassung, wornach die Erbsünde wesentlich in der verschuldeten Entbehrung der ursprünglichen, als ein besonderes Gnadengeschenk verliehenen Gerechtigkeit besteht.

Obige Erklärung umschließt, was zur Sünde wesentlich erfordert wird: Mangel der erforderlichen Gerechtigkeit oder Abwendung von Gott, und freiwillige, mit Schuld verbundene Herbeiführung dieses Zustandes. Somit ist die Erbsünde in jedem Menschen wirklich eine Schuld, weil, wie der h. Thomas [2] sich ausdrückt, „durch den Willen des Ursprungs der Natur", des Stammvaters, dieser Mangel oder diese Abwendung herbeigeführt wurde. An einer andern Stelle vergleicht der heil. Lehrer [3] die Sünde Adams als des Hauptes der gesammten Menschheit mit dem Verhältnisse der im Menschen sündigenden Seele zu den Gliedern. Dazu, daß ein Glied, z. B. die Hand, sündige, wird nicht ein böser Wille dieses Gliedes selbst verlangt, sondern es genügt der böse Wille desjenigen, was im Menschen das vorzüglichere ist, der Seele. Wie nun, fährt er fort, die Sünde der Seele oder des Hauptes auf die Glieder des Körpers übergeht, so auch ging die Sünde Adams als des Hauptes der Menschheit auf die einzelnen Menschen als ebenso viele Glieder über. [4]

---

l. 5. c. 17. — Das Concil von Trient wollte nicht bestimmen, worin formell die Erbsünde bestehe, sondern begnügte sich das hervorzuheben, was in der Erbsünde oder als mit ihr verbunden durchaus anerkannt werden muß. Deßhalb spricht es bald vom Verluste der heiligmachenden Gnade, bald vom Uebergehen der Sünde Adams auf seine Nachkommen, wie es auch bezüglich der Rechtfertigung bald von der Sündenvergebung, bald von der Eingießung der Gnade spricht, ohne die Beziehung der letztern zur erstern genauer bestimmen zu wollen. — Das Leben kann entweder in seinem Princip oder in seinen Acten und Aeußerungen aufgefaßt werden. In seinem Princip betrachtet, besteht das Leben der Seele in der heiligmachenden Gnade, und deßhalb tritt mit ihrem Verluste der Tod ein. In seinen Acten betrachtet, wird das Leben durch die Gnade (als das Lebensprincip) vermittelt. Die Sünde als Act betrachtet ertödtet das Leben; als Zustand betrachtet, ist sie das durch die Ertödtung Herbeigeführte, also der Tod, und zwar nicht nur in Adam, sondern auch in seinen Nachkommen.

[1]) Prop. damn. 47. — [2]) S. Thom. in II. sent. dist. 30. q. 1. a. 2.

[3]) Compendium theol. ad fratrem Reginaldum. I. cap. 196.

[4]) Obschon die Seele, welche einfach und geistig ist, nicht durch Zeugung, sondern durch unmittelbare Erschaffung ihr Dasein erhält, so ist sie doch ein wesentlicher Bestandtheil des Menschen, der gezeugt wird: und weil in Folge dieser Zeugung die Sünde in der Seele haftet, so heißt sie mit Recht Fortpflanzungs- oder Erbsünde. Da ferner die Sünde nichts Positives, nichts für sich Bestehendes, sondern nur ein Mangel ist, den Gott deßhalb nicht entfernt, weil er in der Seele eines Nachkommens Adams haftet, so ist klar, daß Gott, obschon er die Seele erschafft, dennoch die Sünde nicht erschafft. Würde eine menschliche Seele erschaffen, ohne mit dem Leibe vereinigt zu werden, so wäre die Entbehrung der heiligmachenden Gnade für sie keine Sünde,

Demnach besteht die Erbsünde nicht in der widerspenstigen Begierlichkeit, welche in den Ungetauften an und für sich Sünde sei, den Getauften aber nicht angerechnet werde. Dieser Erklärung der Neuerer des 16. Jahrhunderts widerspricht die h. Schrift, da sie lehrt, daß die Begierlichkeit durch die Taufe nicht getilgt werde, sondern auch in den heiligsten Männern zurückbleibe (Röm. 7, 23); daß in der Taufe eine gänzliche Erneuerung vor sich gehe, die mit der Auferstehung des Heilandes verglichen wird (Röm. 6, 3. 4): eine derartige Erneuerung aber läßt sich mit der bloßen Nicht-Anrechnung der noch fortbestehenden Sünde nicht vereinbaren.

Ebensowenig besteht sie in der erblichen Störung des Gleichgewichts zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit, wie Einige wollen. Denn abgesehen von der hierbei herrschenden Ansicht, die ursprüngliche Heiligkeit habe in dem natürlichen Gleichgewichte zwischen Vernunft und Sinnlichkeit bestanden (da dieses Gleichgewicht doch nur als Zugabe mit der übernatürlichen Heiligkeit verbunden war), läßt sich diese Erklärung mit der Lehre des Evangeliums

---

weil sie mit Adam in keiner Beziehung stände. Sobald sie in Folge natürlicher Zeugung mit einem Leibe vereinigt wird, erhält jene Entbehrung den Charakter einer Sünde; denn nun fehlt ihr die heiligmachende Gnade, weil der Mensch, dessen wesentlicher Bestandtheil die Seele ist, durch Zeugung von Adam stammt und in Folge dieser Abstammung ohne die heiligmachende Gnade ist. Obwohl aber nur der Leib, nicht die Seele, durch Zeugung das Dasein erhält, so sagen wir doch richtig, der Mensch werde gezeugt und stamme von Adam ab. Denn was von einem wesentlichen Bestandtheile, das gilt einfachhin vom Ganzen, wie wir auch den Menschen einfachhin bald sterblich, bald unsterblich nennen, je nachdem wir bald den Leib, bald die Seele ins Auge fassen. Dem h. Augustin schien die Frage, wie die Erbsünde mitgetheilt werde, überaus schwierig, und weil er in der Annahme, daß die Seelen durch Fortpflanzung ihr Dasein erhielten, leichter eine Lösung zu finden glaubte, so neigte er sich aus diesem Grunde zu derselben hin, obschon er die Ansicht, daß sie unmittelbar von Gott erschaffen würden, an und für sich haltbarer fand. Bellarm. de amiss. grat. l. 4. c. 11. Haben die späteren, namentlich die scholastischen Theologen in diese und so viele andere Fragen mehr Licht gebracht, so ist dieses allerdings ein Fortschritt, nicht in der Glaubenslehre, die immer dieselbe blieb, sondern in der wissenschaftlichen Erläuterung derselben.

Dem durch seine Missionsreisen bekannten P. Alexander von Rhodes machte, als er eben über die Erbsünde gesprochen hatte, ein Cochinchinese folgende Einwendung: „Wie bringen Sie, mein Vater, das, was Sie eben sagten, mit dem, wovon Sie gestern sprachen, in Uebereinstimmung? Unsere Seele hat, wie Sie versichern, keinen andern Ursprung als die Hand Gottes. Wie kann sie nun angesteckt werden durch die Sünde eines Menschen, dem sie ihr Dasein nicht verdankt? Wir erleben es wohl bisweilen unter uns, daß die Kinder für ehrlos erklärt werden, wenn sie Verbrecher zu Vätern haben; aber in unserm Falle erkennt die Seele, wie Sie sagen, Niemanden außer Gott als Vater an, und doch hat ihr Adam, welcher ja nichts für sie ist, die Ansteckung seiner Sünde mitgetheilt!" — „Ich war entzückt", erzählt der Missionär, „aus dem Munde eines Cochinchinesen einen Zweifel zu vernehmen, welcher einst einem h. Augustin, d. h. dem größten aller Denker, Mühe gemacht hatte. Es war nicht meine Absicht, meinem Fragesteller mit den Spitzfindigkeiten der Schule zu antworten, weil sich sein Geist leicht in denselben verwickelt hätte; ich zog vor, ihm mit einer unscheinbaren Vergleichung zu entgegnen. Und diese befriedigte ihn auch. Ich sprach zu ihm: Wenn du in deiner Hand eine schöne, ganz weiße Perle hast, sie aber zufällig in den Schmutz fallen läßt, so wird sie ganz schmutzig, obschon deine Hände nichts zu dieser Besudelung beigetragen haben. Sobald du aber die Perle waschest, so erhält sie ihre erste Schönheit wieder. Unsere Seele ist gleichsam eine überaus kostbare Perle. Schön kommt sie aus der Hand Gottes, aber sie fällt in einen Körper, wo sie beschmutzt wird, weil sie nun nicht mehr bloße Seele ist, sondern ein Mensch, der Mensch aber von Adam stammt. Deßhalb wird sie unrein. Wird sie aber im Wasser der Taufe gewaschen, so verliert sie jede Besudelung, wird rein und schön wie die Sonne." — Des P. Al. von Rhodes Missionsreisen in China, Tonkin ꝛc. Freiburg im Breisgau. 1858.

und den Worten des Kirchenraths von Trient nicht vereinbaren. Durch die Taufe nämlich wird das Gleichgewicht zwischen Vernunft und Begierlichkeit nicht wieder hergestellt, also würde nach obiger Annahme auch die Erbsünde nicht getilgt. Die Entgegnung, durch die Taufe werde die Herrschaft der Sinnlichkeit doch geschwächt, würde, von andern Bedenken abgesehen, folgern lassen, auch die Erbsünde werde durch die Taufe nur geschwächt, was offenbar falsch ist.

Sie besteht nicht im Tode und in den leiblichen Strafen. Denn diese, welche ohnehin nach Tilgung der Sünde bleiben, werden vom Apostel (Röm. 5) deutlich von der Sünde unterschieden. Sie besteht nicht in einer gewissen Zerrüttung der Natur, welche aus dem Genusse einer giftigen Frucht hervorgegangen wäre; denn ein krankhafter Zustand und eine daraus erfolgende Lähmung der Geisteskräfte würde das Kind noch nicht zum Sünder machen und ihm den Eintritt in das Himmelreich nicht verwehren.

Ebenso unvereinbar mit den obigen Bestimmungen ist die Ansicht, die Erbsünde sei nichts als die persönliche Sünde Adams, die uns äußerlich zugerechnet werde. Denn wenn die durch Christus uns mitgetheilte Gerechtigkeit eine innere ist, so muß auch die ihr entgegengesetzte und zu tilgende Ungerechtigkeit oder Sünde eine innere sein.

§. 42. Folgen der Erbsünde.

a. Die bösen Folgen der Erbsünde beziehen sich auf die Seele und den Leib.

Die Folgen sind: 1. Verlust der Kindschaft Gottes, des übernatürlichen Lebens der Seele und des Erbrechtes zum Himmelreiche. Denn alle diese Güter waren in der heiligmachenden Gnade einbegriffen, und nur durch diese Taufe werden sie uns wiedergeschenkt. Folglich waren sie durch die Erbsünde verloren gegangen. [1]) „Wenn Jemand nicht wieder geboren wird aus dem Wasser und dem h. Geiste,

---

[1]) Daß der Zustand der Ungnade nicht nur als Wirkung der Sünde, sondern auch als (zuständliche) Sünde aufgefaßt werden könne, wurde oben schon bemerkt. Wie Cardinal Gotti (Theologia schol. dogm. t 1. p. 557) hervorhebt, kann die Entbehrung der heiligmachenden Gnade bald in activer, bald in passiver Beziehung aufgefaßt werden. In activer Beziehung (insofern Gott dem Sünder die heiligmachende Gnade entzieht) aufgefaßt, ist sie Strafe und Wirkung der Sünde; in passiver (insofern der Mensch durch freien Willen ihrer beraubt ist), ist sie die habituelle Sünde. In diesem Sinne sagt der h. Thomas (2. 2. q. 85. a. 5): Subtractio originalis justitiae habet rationem poenae, sicut etiam substractio gratiae. Noch eine andere Beziehung hebt der h. Thomas (de malo q. 4. a. 2.) hervor: Si comparatur ad istum hominem, prout est persona quaedam, non habito respectu ad naturam, sic est poena. Si autem comparatur ad principium, in quo omnes peccaverunt, sic est culpa. Demnach läßt sich das Verhältniß so bestimmen: wird der Mensch zunächst und vorzugsweise in seiner Beziehung zu Adam als seinem Stammvater betrachtet, so erscheint die Entbehrung der heiligmachenden Gnade als ein im Stammvater begonnener Zustand der Abwendung von Gott und mithin als (habituelle) Sünde; wird er dagegen in seiner Beziehung zum richtenden und strafenden Herrn und folglich als Einzelwesen betrachtet, so erscheint sie als Strafe. — Auch der h. Augustin unterscheidet ein dreifaches: 1. Sünde, 2. Strafe, 3. Sünde und Strafe zugleich, und fügt bei: Originale peccatum pertinet ad hoc genus tertium, ubi sic peccatum est, ut ipsum sit et poena peccati. Opus imperf. cont. Julian. I. 47. Cf. VI. 17.

so kann er in das Reich Gottes nicht eingehen." Joh. 3, 5. Dasselbe lehrt der Apostel: „Gleichwie durch des Einen Sünde auf alle Menschen Verdammung kam, so kommt auch durch des Einen Gerechtigkeit auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens." Röm. 5, 18. Verdammung und Seligkeit, Tod und Leben, also Zorn und Freundschaft Gottes finden wir hier einander gegenüber gestellt; wie diese Früchte der Taufe, so sind jene Früchte der Sünde.

Unter dieser Verdammung, welcher der Mensch wegen der bloßen Erbsünde verfällt, ist jedoch nicht nothwendig die ewige Höllenpein zu verstehen. Den Worten Innocenz III.: „Die Strafe der Erbsünde ist die Entbehrung der Anschauung Gottes, die Strafe der wirklichen Sünde aber ist die ewige Höllenqual" [1]), pflichten auch andere Theologen bei, namentlich der heil. Bonaventura und der h. Thomas. Letzterer sagt: „Die Strafe der Erbsünde ist der körperliche Tod und die Ausschließung vom Leben der Glorie." [2]) Und anderswo: „Der Erbsünde gebührt in der zukünftigen Vergeltung nicht die Strafe der Empfindung (poena sensus)." [3])

2. Verfinsterung im Verstande und böse Neigung im Willen sammt der Begierlichkeit im Fleische. „Der Sinn und die Gedanken des menschlichen Herzens sind zum Bösen geneigt von seiner Jugend auf." Gen. 8, 21. — Wie sehr die sinnlichen Neigungen und die ungezähmte Begierlichkeit den Verstand zu verdunkeln, zu irrigen Urtheilen und falschen Grundsätzen zu verleiten im Stande sind, lehrt die tägliche Erfahrung. Daher begreift man leicht, daß von dem Augenblicke an, als die Sinnlichkeit nicht mehr durch jenes übernatürliche Gnadengeschenk wie durch einen Zügel gebändigt und der Vernunft und dem Willen unterworfen war, auch Verfinsterung des Verstandes eintrat. Und diese Verfinsterung des Verstandes mußte wieder auf den Willen, der von ihm sein Licht empfängt, nachtheilig einwirken, abgesehen davon, daß durch die ungestüme Heftigkeit der Sinnlichkeit das vernünftige Begehren des Willens gehemmt und dadurch seine Kraft gelähmt wurde. So ist denn wahr, daß in Folge des Verlustes der ursprünglichen Gerechtigkeit und der damit verbundenen Entfesselung der Sinnlichkeit auch die natürlichen Geisteskräfte des Menschen geschwächt worden sind.

Jener Theil der ursprünglichen Gerechtigkeit, welcher die Seele Gott unterwarf und folglich die heiligmachende Gnade nebst den übernatürlichen Fertigkeiten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe einschloß, wird uns zwar durch die Taufe wieder ertheilt; aber des anderen Theiles derselben, welcher das Fleisch dem Geiste vollkommen unterwarf, sind wir hienieden für immer beraubt. Deß-

[1]) Ad arch. Arelat. Decret. III. tit. 42. de bapt. cap. 3. (Majores).
[2]) S. 3. q. 57. a. 5. — [3]) Ib. q. 1. a. 4.

halb seufzt der Apostel: „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet.“ Röm. 7, 23. Fürwahr! welch' eine Verwirrung herrscht nicht im Innern des Menschen! Er dürstet nach Kenntnissen, und wähnt er sich am Ziele seines Strebens, so hat er oft statt der Wahrheit ihr Scheinbild, die Lüge, umfaßt. Der menschliche Geist hat seine lange Bahn mit den gröbsten Irrthümern bezeichnet, und oft ist man versucht, die Geschichte der Wissenschaften eher die Geschichte der menschlichen Irrthümer zu nennen, so zahlreich sind diese. Dasselbe Mißgeschick begleitet ihn im sittlichen Leben. Es scheint, er wolle das Gute, und thut das Böse. Dem Bessern gibt er seinen Beifall, auf das Schlechtere fällt seine Wahl. [1]) Oft möchte er sich in seinem Streben über alles Irdische emporschwingen; plötzlich versinkt er wieder in die allerniedrigsten Genüsse. Voll Beschämung erkennt er seine Schwäche, und von seiner Hoheit geblendet möchte er dennoch sich zum Mittelpuncte seiner ganzen Umgebung machen, zum Herrn des Weltalls sich aufdrängen. Welche Gewalt die Sinnlichkeit über den Geist erlangt hat, beweisen sowohl die vielen Verirrungen, welche die Menschheit entehren, als auch die Bußwerke und Nachtwachen, wodurch heilige Männer die Begierlichkeit zu ersticken suchten. Der Mensch ist zum Räthsel geworden. „Hat er den höchsten Grad der Bildung erreicht, so ist er auf der niedrigsten Stufe der Sittlichkeit; ist er frei, so ist er roh; verfeinert er seine Sitten, so schmiedet er sich Ketten; glänzt er durch Wissenschaften, so erlischt seine Einbildungskraft; wird er Dichter, so verliert er den Gedanken: sein Herz bereichert sich auf Kosten seines Kopfes, und sein Kopf auf Kosten seines Herzens; er verarmt an Ideen, wie er an Gefühlen reicher wird; er beschränkt sich an Gefühlen, wie er seine Ideen erweitert; Kraft macht ihn unfreundlich und herb; Schwäche verleiht ihm Anmuth.“ [2])

3. Allerlei Mühseligkeiten, Schmerzen, Plagen und endlich der Tod. „Viele Mühseligkeit ist allen Menschen anerschaffen, und ein schweres Joch liegt auf den Kindern Adams vom Tage ihrer Geburt bis zum Tage ihrer Begräbniß. Ihre Gedanken und Besorgnisse des Herzens gehen auf Nachdenken über die Zukunft und auf den Tag des Todes. So bei dem, der auf dem herrlichen Throne sitzt, wie bei dem, der bis zu Staub und Asche gedemüthigt ist; bei dem, der im himmelblauen Kleide geht und die Krone trägt, wie bei dem, den grobe Leinwand deckt.“ Sir. 40, 1—4. — Die Schwelle des Lebens ist dem Menschen die Schwelle der Trübsale. Schon seine Wiege benetzt er mit Thränen, und sein erster Laut ist ein Laut der Klage. Während jedes andere Wesen seines Daseins froh genießt, schleicht der Mensch allein als ein einsamer Verbannter umher; nicht ihm blühet

---

[1]) Diesen Widerspruch zwischen Neigung und Pflichtgefühl schildert trefflich ein heidnischer Dichter (Ovid. Metamor. l. 7, 17), welcher Medea zu sich selbst sprechen läßt:

Excute virgineo conceptas pectore flammas,
Si potes, infelix! — Si possem, sanior essem,
Sed trahit invitam nova vis, aliudque cupido,
Mens aliud suadet. Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

[2]) Châteaubriand, Genie du Christ. l. 3. chap. 3.

die Natur, nicht ihn ladet die Erde zum Genusse; überall trägt er ein krankes Herz mit sich, und der Ruf nach Glückseligkeit, der ohne Rast demselben entsteigt, wird nur von einem Rufe des Schmerzes beantwortet. Die Freude selbst ist so eitel und flüchtig, daß sie, wenn sie nur einige Augenblicke dauert, seinen Zügen schon einen Anstrich von Thorheit gibt. Weise des Alterthums klagten die Natur an, daß sie sich nicht als Mutter, sondern als Stiefmutter dem Menschen bewiesen, und während sie alle übrigen lebendigen Wesen mit zärtlicher Pflege in's Leben begleitet, ihn allein nackt, schwach, elend und hülflos in die Welt hinausgestoßen habe. Nachdem der Mensch eine Reihe von Jahren kümmerlich sein Dasein gefristet, Schmerzen erduldet, Furcht und Schreckniſse bestanden, nahet ihm das schrecklichste aller Schreckbilder, der Tod, das ihn schon sein ganzes Leben hindurch verfolgte und mit unsichtbarer Hand alle seine kümmerlichen Freuden störte. Die Hütte von Staub, die er bewohnte, fühlte er stets dem Umsturze nahen, und daher die Seufzer, die so oft seiner Brust entströmten. „In dieser Hütte seufzen wir belastet" von dem mannigfachen Elend des Erdenlebens, „weil wir nicht entkleidet", durch den Tod der sterblichen Hülle nicht beraubt, sondern mit Unsterblichkeit „überkleidet werden wollen." 2. Cor. 5, 4. Nur Trümmer eines sonst herrlichen Baues haben Weise in diesem vorzüglichsten Geschöpfe des Erdenraums erblicken wollen. Und in der That, diese ausgezeichneten Fähigkeiten des Geistes wie des Körpers, die nicht mehr durch irgend ein Verbindungsmittel zu einem geregelten Ganzen hinlänglich verschmolzen werden, erscheinen sie nicht als eine wenn auch prächtige Ruine eines ehemals harmonischen und, wie man so gerne glauben möchte, für eine ewige Dauer bestimmten Baues? [1])

b. Die Strafe Gottes kam auch über die ganze Erde, welche um des Menschen willen erschaffen worden ist.

War die Erde früher zu einem Lustgarten für Adam eingerichtet worden, so lautet es nun: „Die Erde sei verflucht in deinem Werke,

[1]) Obschon, wie oben (S. 455 Anm. 2.) schon bemerkt, die Annahme, der Mensch sei mit all den Leiden, mit denen er nun geboren wird, ursprünglich erschaffen worden, in keinem Widerspruche mit der göttlichen Güte stehen würde, so ist man doch versucht zu fragen, warum denn die Ströme der göttlichen Wohlthaten auch hier auf Erden dem Menschen weniger reichlich zu fließen scheinen, als den übrigen Geschöpfen; und aus diesem scheinbaren Mißverhältnisse wollen Einige auf die Erbsünde schließen, wie die Philosophen des Alterthums in einer sündhaften Vorexistenz der Seelen oder in einem bösen Urwesen, der Quelle aller Uebel, eine Erklärung suchten. Ist es auch unmöglich, durch Vernunftschlüsse allein das Bestehen der Erbsünde darzuthun, so folgt wenigstens, daß der Glaube an dieselbe der Vernunft von dieser Seite höchst angemessen ist, indem er auch den scheinbaren Widersprüchen in der Weltordnung die geeignetste Lösung gibt.

mit vieler Arbeit sollst du essen von ihr alle Tage deines Lebens: Dörner und Disteln soll sie dir tragen." Gen. 3, 17. 18. Der Mensch sollte in Allem gestraft werden, was er als sein Eigenthum und gewissermaßen als einen Theil seiner selbst betrachten konnte, also in seinen Kindern, die er zum Elende verdammt hatte, und in der ihn umgebenden Natur, die er gleichsam vergiftete und verwüstete. Zwar blieb er noch König der Geschöpfe, aber er sah sich entthront, und muß forthin durch Waffengewalt die Aufrührer bewältigen. „Furcht und Schrecken vor euch sei über alle Thiere der Erde und über alle Vögel des Himmels, sammt Allem, was sich reget auf Erden" (Gen. 9, 2): dieser göttliche Ausspruch bestimmt für alle Zukunft das Verhältniß des Menschen zur Thierwelt. Die Herrschaft der Liebe hat aufgehört; nur durch Schrecken kann er sich in seinen Rechten behaupten, wie auch er, nachdem er sich der liebreichen Herrschaft Gottes entzogen, nur durch die donnernde Stimme des Erzürnten zur Pflicht zurückgeführt wurde. [1]) Der Mensch trägt nicht mehr das im übernatürlichen Glanze strahlende Ebenbild Gottes; mit ihm hat er auch die unumschränkte Herrschaft, das Bild der göttlichen Herrschaft, verloren. Er ist ein Rebell, und Rebellen findet er in den ihn umgebenden Geschöpfen.

c. Die Lehre vom Sündenfalle ist von der größten Wichtigkeit auch für das gesellschaftliche Leben.

1. Sie zerstört zunächst die Grundlage aller jener Systeme, welche die völlige Beglückung des Menschengeschlechts durch äußern Wohlstand bezwecken. „Der Mensch ist nicht gefallen", so lautet der erste Grundsatz dieser neuen Weisheit; „sein Leben ist keine Zeit

[1]) Es hat Gott nicht gefallen, mit der heiligmachenden Gnade dem Menschen zugleich die volle Herrschaft über die Geschöpfe zurückzugeben, er wollte sie aber zuweilen besonders bevorzugten Dienern, die an Unschuld unsern Stammeltern vor dem Falle glichen, als ein außerordentliches Vorrecht verleihen. Bekannt ist aus dem Leben des heil. Franciscus von Assisi, welchen geheimnißvollen und vertraulichen Verkehr er mit den Thieren, vorzüglich mit den Vögeln, unterhielt. Aehnliche Züge in Menge finden sich in den Lebensgeschichten anderer Freunde Gottes. „Die Schlangen müssen weichen, wo die Heiligen sich anbauen wollen: so verlassen sie die Insel, als St. Julius das Kreuz auf dem Felsen in ihrer Mitte aufgepflanzt, und fliehen nach dem Camuncinoberge; so folgen sie alle dem Stabe des Abt Heldrad von Novalese, der sie damit aus dem Brigantinothale herausführt. Der Einsiedler Goderich wohnt an der Werra in seiner Hütte, mitten unter diesen Thieren; sie leben mit ihm in aller Vertraulichkeit, und lassen sich ohne Widerstreben von ihm anfassen. Jahre lang dauert diese Vertraulichkeit fort, bis den Einsiedler eine Furcht deßwegen anwandelt, weil sie ihn allzusehr im Gebete stören, und er ihnen eines Tages den Eintritt in seine Zelle untersagt: worauf sie sich dann verlieren und keines seine Zelle weiter zu überschreiten wagt. St. Brigida, Aebtissin von Kildar, entbietet wilde Gänse, die im nahen See schwimmen, zu sich; sie kommen herbeigeflogen, lassen sich von ihr liebkosen und werden dann wieder entlassen. So oft der Florentiner Ubaldus im Garten arbeitete, sah man von Vögeln ihn umgeben, die sich ihm auf Haupt und Hände setzten." Görres, Christl. Mystik. 2. Bd.

harter Prüfung und Sühne; er wird gut geboren, ist immer größerer Vervollkommnung und höheren Glückes auf Erden fähig und findet dieses in allseitiger Befriedigung seiner angebornen Neigungen."

Aber 1. unwahr ist, das der Mensch gut geboren werde. Das harte Loos, unter dem die Menschheit seufzt, wurde als Strafe für einen Frevel verhängt. Also nicht der Unvollkommenheit der Gesetze oder der Regierungsformen, nicht den wahren oder vermeinten Uebergriffen Einzelner, nicht der Ungleichheit der äußern Verhältnisse ist die ganze Wucht des menschlichen Elendes zuzuschreiben. Aendere man, wo möglich, die jetzige Ordnung der Dinge, schaffe man neue Gesetze, führe man neue Regierungsformen ein, zerstöre man das Eigenthum, breche man mit der ganzen Vergangenheit: unmöglich wird man die Quelle alles Elendes verstopfen können; sie wird fortfließen, so lange die Wahrheit besteht, daß das Menschengeschlecht durch Sünde seinen ursprünglichen Zustand verloren hat und deßhalb zu einem Bußleben verdammt ist.

2. Unwahr ist, daß die Kräfte des Menschen eines höchsten Grades der Entwicklung aus sich selbst fähig seien. Sein Verstand ist verdunkelt, der Wille geschwächt, grobe Irrthümer, noch schmählichere Abirrungen des Herzens werden immer das Loos des sich selbst überlassenen Menschen sein; denn durch die Erbsünde ward die Harmonie zwischen Geist und Sinnlichkeit zerstört.

3. Unwahr ist, daß die wahre Glückseligkeit des Menschen im Genusse aller materiellen Güter und Freuden bestehe. Hierin würde sein Unglück bestehen. Denn durch unverhältnißmäßige Befriedigung des niedrigsten Elementes im Menschen, der Sinnlichkeit, würde das Gleichgewicht seiner Fähigkeiten noch mehr zerstört, mithin seine wahre Vollkommenheit, sein höchstes Glück durchaus vernichtet werden. Nur dann gelangt der Mensch so viel als möglich zum wahren Glücke selbst auf Erden, wenn er zu seinem ursprünglichen Zustande, also zur Unterwürfigkeit gegen Gott und zur Herrschaft über die Sinnlichkeit, zurückzukehren strebt. — Immerhin mag man auch den zeitlichen Wohlstand des Menschengeschlechtes zu verbessern suchen; diese Bestrebungen sind lobenswerth; aber man übersehe nie die Gränzen der Möglichkeit, vergesse nie, daß der Mensch aus zwei verschiedenen Elementen besteht, von denen sich das eine im Abhängigkeitsverhältnisse zum andern finden muß. Versinnliche und erniedrige man den Menschen nicht durch einseitige Befriedigung bloß irdischer Bedürfnisse, welche nothwendig die Entwickelung stets neuer Leidenschaften zur Folge haben und ihn in einen solchen Zustand des Ueberreizes versetzen würde, daß er, sobald er seine Forderungen nicht vollkommen befriedigt wähnte, die im In-

nern tobende Wuth gleich einem Vulkane verheerend auszuleeren versucht wäre, wie die Erfahrung der neuesten Zeit genugsam bestätigt.

II. Das vom gesunden Menschenverstand, in der Geschichte und in der Offenbarung anerkannte Eigenthumsrecht erhält durch die Lehre vom Sündenfalle eine durchaus sichere und klare Begründung.

Denn so folgern wir mit dem h. Thomas [1]): 1. Der Mensch ist das Ebenbild Gottes, dem das Weltall gehört: „Des Herrn ist die Erde, und was sie erfüllt; der Erdkreis und alle, die darauf wohnen" (Ps. 23, 1); also kann auch der Mensch besitzen. Gott selbst deutete hierauf hin, indem er sprach: „Laßt uns den Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß, der da herrsche über die Fische des Meeres . . . und über die ganze Erde. Erfüllet die Erde und machet sie euch unterthan . . . Sieh, ich habe euch gegeben alles Kraut . . . und alle Bäume." Gen. 1, 26—29. Damit ist nun die Erde zunächst zwar dem Menschengeschlechte als solchem, nicht dem Einzelnen ein Theil derselben, gegeben. Denn das Menschengeschlecht als solches redet Gott in dessen Stammeltern an. Auch lag kein Grund vor, weßhalb die Erde, die ohne anstrengende Bearbeitung dem unschuldigen Menschengeschlechte reichliche Nahrung würde gespendet haben, von den Einzelnen in Besitz genommen und angebauet worden wäre. Nichts desto weniger ist dadurch, daß der Mensch das Ebenbild Gottes genannt wird, ausgesprochen, daß er auch in jenem glücklichen Zustande etwas besitzen konnte. Denn warum ist die Welt das Eigenthum Gottes? Weil sie sein Werk ist: sein Verstand hat den Plan des Weltalls entworfen, sein Wille hat ihn ausgeführt. Aber auch der Mensch, dieses Bild Gottes, entwirft mit Einsicht den Plan seiner Wohnung, einer kleinen Welt, und ruft sie vermöge seines thatkräftigen Willens in's Dasein. Was er schafft, ist also sein Eigenthum, wie die Welt, weil von Gott erschaffen, Gottes Eigenthum ist. Und wollte man annehmen, der Mensch habe in jenem glücklichen Zustande keinen Grund gehabt, sich eine Wohnung zu bauen, um sich gegen die Witterung zu schützen, so wird man doch zugeben müssen, daß er ein Recht erwarb auf den Platz, den er unter einem beschattenden Baume zuerst einnahm, und auf die Früchte, die er sich sammelte. Auf diese Weise hätte selbst in jenem Zustande der Unschuld irgend ein Eigenthum stattgefunden; und nur in Folge einer besondern Uebereinkunft wäre es möglich gewesen, jene angedeuteten Handlungen, durch welche naturgemäß ein Eigenthumsrecht erworben wird, von dieser ihrer naturgemäßen Wirkung zu trennen. [2]) Freilich ist der Mensch immer nur der Lehnträger Gottes, von dem er nicht nur den Stoff, den er durch Bearbeitung sich zueignet, sondern selbst die wirkende Kraft als sein Lehen empfing.

[1]) Sum. 2. 2. q. 66. a. 1. — [2]) Suarez de op. sex dier. l. 5. c. 7. n. 18.

2. Der Mensch ist gefallen; also muß er etwas und zwar als Eigenthum besitzen, da gemeinsamer Besitz für das Menschengeschlecht im gegenwärtigen Zustande mit allzu großen Mißständen verbunden oder gar eine Unmöglichkeit ist. [1]) Zwar bleibt auch im gegenwärtigen Zustande wahr, daß die Erde von Gott dem Menschengeschlechte als solchem gegeben worden und daß die Theilung zunächst auf menschlichem Willen beruhet. [2])

a. Mancherlei Bedürfnisse quälen den Menschen, und eine mit dem Fluche belastete Erde weigert sich, dieselben zu befriedigen. Durch Arbeit muß er ihr seinen Unterhalt abgewinnen, d. h. er muß sich durch Arbeit ein Eigenthum schaffen. Soll aber nicht etwa das ganze Menschengeschlecht gemeinsam die Erde bauen und einen gemeinsamen Ertrag erzielen? Nein, denn in diesem Falle würde die Erde den Bedürfnissen keineswegs genügen. Gemeinsames Gut wird weniger gepflegt, weil Jeder in Folge der nun einmal bestehenden Arbeitsscheu die Sorge dafür dem Andern überläßt, wie dieses sich täglich bewährt. Sollen die Vorsteher oder der Staat Alle zu gleichmäßiger Arbeit zwingen? Dann wird die Gesellschaft alsbald nur aus Sclaven und deren Treibern bestehen, und es werden die Zustände des heidnischen Alterthums wiederkehren.

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 66. a. 2.

[2]) Daß die Erde ursprünglich dem Menschengeschlecht als solchem gehört, daß folglich nach dem Naturrecht, abgesehen von besondern menschlichen Bestimmungen, die Erde ein Gemeingut ist (jure naturae omnia sunt communia), ist allgemeine Lehre der Theologen. Bei der Frage, ob das Naturrecht unveränderlich sei, macht der h. Thomas den Einwurf: Isidorus dicit in lib. 5. etymol. c. 4. quod communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali. Sed haec videmus mutata per leges humanas; ergo videtur quod lex naturalis sit mutabilis. Er antwortet: Aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter: uno modo quia ad hoc natura inclinat, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium . . . Et hoc modo communis omnium possessio et una libertas dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae; et sic etiam in hoc lex naturae non est mutata nisi per additionem. Sum. 1. 2. q. 94. a. 5. ad 3. Aehnlich 2. 2. q. 66. a. 1. ad 1. Suarez bemerkt: Communitas rerum aliquo modo pertineret ad dominium hominum ex vi juris naturae, si nulla esset facta rerum divisio, quia homines haberent positivum jus et actionem ad usum rerum communium . . . Natura contulit (hominibus) communiter dominium rerum omnium, et consequenter unicuique dedit potestatem utendi; proprietatem autem dominiorum non ita contulit, ut egregie declarat Aug. tractatu 6. in Joan. De leg. l. 2. c. 14. n. 16. Vergl. Ludov. Molina de justit. et jure tom. 1 tract. 2. disp. 20. n. 7. Lessius de justit. et jure l. 2. c. 5. wo das Princip: jure naturae omnia esse communia, in folgender Weise erklärt wird: Resp. (ad 1), non fuisse aliquod praeceptum naturale jubens rerum communitatem et vetans divisionem, sed omnia dicuntur jure naturae communia partim negative, quia jus naturae divisionem non fecit aut praecepit, partim positive, quia omnibus potestatem fecit utendi quavis re et dominii capiendi, priusquam ab aliquo sit occupata; quod jus etiamnum durat. Die Theologen folgten in dieser Lehre dem h. Augustin, welcher an der von Suarez angezogenen Stelle schreibt: Unde quisque possidet quod possidet? nonne jure humano? Nam jure divino Domini est terra et plenitudo ejus; pauperes et divites Deus de uno limo fecit, et pauperes et divites una terra supportat. Jure tamen humano dicit: Haec villa mea est, haec domus mea, hic servus meus est. In Joan. tract. 6. n. 25.

b. Mit der Gemeinsamkeit des Besitzes wäre Ordnung nicht vereinbar. Wenigstens müßte, um den allergrößten Unordnungen vorzubeugen, Jedem ein bestimmter Antheil zur Besorgung überwiesen, die gemeinsamen Güter müßten getheilt werden. Unmöglich aber läßt sich erwarten, Jeder werde gleich fleißig arbeiten und gleich viel erwerben. Wem soll der größere Besitz des Fleißigen zufallen, wenn er selbst, da Privatbesitz nicht gestattet wird, denselben nicht genießen darf? Etwa dem Trägen, der weniger erworben hat? Aber wie wird die Menge Dieser sich mehren, wenn Trägheit ein Recht auf den Erwerb des Andern erzeugt! Wie wird hingegen die Zahl der Fleißigen zusammenschmelzen, wenn sie mit ihrem Schweiße die Trägheit Anderer unterstützen sollen!

c. Unberechenbar würde ferner die Menge und Größe der Zerwürfnisse sein, die ein gemeinsamer Besitz und selbst eine aus verschiedenen Ursachen nothwendig oft wiederkehrende Vertheilung der Güter hervorrufen müßte. Was sich unter den durch Bande des Blutes innig zusammenhangenden Familien-Mitgliedern bei Theilungsgeschäften nur zu oft herausstellt, das würde in einem unvergleichlich größern Maßstabe und auf weit furchtbarere Weise überall eintreten, und der Mord von Tausenden wäre die unvermeidliche Folge; und so würde die Erde, die man in ein Paradies umzugestalten verspricht, endlich zu einer schauervollen Wüste werden. Wie kann man gegen derartige Gräuel die Noth Einiger, welche durch das System des Privateigenthums herbeigeführt wird, in Anschlag bringen? [1])

Wollte man etwa die in religiösen Genossenschaften übliche Gütergemeinschaft als einen Beweis für die Möglichkeit einer Gütergemeinschaft im Großen anführen? So erwäge man zuvörderst, daß nicht Alles, was in einer kleinen Gemeinde geschieht, auch in einer großen Gesellschaft möglich ist. Vor Allem aber halte man Jeden, der in einer ähnlichen Verbindung leben soll, zur Beobachtung der drei Gelübde, des Gehorsams, der Armuth, der Keuschheit an, um ihn durch Abtödtung der Leidenschaften zu dieser Gütergemeinschaft zu befähigen. So lange dieses nicht gelingt, wird ein derartiges gemeinschaftliches Leben nur ein Hirngespinnst bleiben: ohne Fundament läßt sich ja kein Gebäude aufführen. Oder man bringe wenigstens jene Sittenreinheit zurück, jene Lostrennung von allem Irdischen, welche die ersten Christen, als sie noch eine kleine Gemeinde bildeten, eine ähnliche Gütergemeinschaft freiwillig wählen ließ; dann werden vielleicht einige bevorzugte Seelen freiwillig ihre Güter verkaufen, den Ertrag davon den Armen spenden, und vom gemeinsamen Erwerbe leben. Mit einem Worte, die Nothwendigkeit des Privateigenthums wird um so weniger fühlbar, jemehr der Mensch in sich selbst die bösen Folgen der Erbsünde zu tilgen sucht; da diese aber namentlich in unsern Tagen sehr stark hervortreten, so ist nichts augenscheinlicher, als die Nothwendigkeit des Privateigenthums. Uebrigens müssen die jetzigen Uebelstände durch freiwillige Liebeswerke, zu denen das Christenthum

[1]) S. Thom. 2. 2. q. 66. a. 2. — Molina de justit. et jure a. 2. disput. 20. n. 5. — Lessius de justit. et jure l. 2. c. 5. dubit. 2.

so mächtig mahnt, so viel als möglich abgestellt werden, was auch dort, wo man die mannigfachen Aeußerungen des christlichen Lebens nicht absichtlich hemmt, noch täglich geschieht. Wie Gott, der vor Allem das Heil der Seelen will, zugleich über Alles, was lebt, zeitlichen Segen spendet, so hat auch die Kirche, unter allen Werken das vollkommenste Abbild Gottes auf Erden, stets neben himmlischen Gütern irdische Wohlthaten verliehen. Um die allgemeinen Uebel der Menschheit zu lindern, ward sie stets des Blinden Auge, des Lahmen Fuß, des Tauben Ohr; der Waise ward sie Mutter, dem Kinde Erzieherin, dem Unterdrückten Beschützerin. Trifft neues Elend die Menschheit, gleich finden wir die Kirche auf dem Schauplatze des Jammers; Jahrhunderte hindurch war sie thätig, den Pilger zu bewirthen oder gar durch feindliche Lande zu begleiten, Gefangene zu befreien, Pestkranke zu pflegen. Ist die Natur eine nie versiegende Quelle der Leiden, so ist die Kirche eine nie versiegende Quelle von Liebeswerken. Dieser ihr Wohlthätigkeitssinn hat sich allmählich selbst der weltlichen Gesetzgebung mitgetheilt, aber die Kirche war immer um Jahrhunderte dem Staate voraus, und ihre Meisterwerke standen schon vollendet da, als der Staat kaum die Möglichkeit ähnlicher Unternehmungen ahnte. Eine christliche Jungfrau, Anthusa, die gottselige Tochter des verwerflichen Kaisers Constantin Kopronymus, faßt frühzeitig den Plan zur Errichtung eines Waisenhauses und leitet es mit Einsicht und mütterlicher Liebe. Aehnlichen Ursprungs sind alle Anstalten, die nun die christlichen Länder bedecken. Ein frommer Priester, eine arme Magd betet voll Inbrunst am Fuße des Altars: der Plan zu einem großen Werke ist gefaßt, und nach einigen Jahren steht das Unmögliche vollendet da. Wie die Geschichte bezeugt, hat die Kirche mit jedem Jahrhunderte ihre Kraft in Vollendung solcher Werke verdoppelt, falls ihrer Thätigkeit von Außen keine Fesseln angelegt wurden. Da es aber in Folge der Erbsünde unmöglich ist, alles Elend aus der Welt zu verbannen, so lehrt sie die Gläubigen das irdische Leiden, das keiner heilenden Hand weicht, im Hinblicke auf den Himmel mit Geduld und Ergebung zu ertragen. Sie, welche allein das menschliche Herz kennt, weiß lindernden Balsam in die Wunden der Seele zu träufeln, wo an der Rettung des Leibes zu zweifeln ist. Die Pläne der neuen Weltbeglücker sind schon deßhalb so abenteuerlich, weil sie niemals auf diesen Standpunct sich zu stellen vermögen, vielmehr die Kirche deßhalb lästern, weil sie, zeitliche Wohlthaten spendend, zugleich ewige Güter in Aussicht stellt.

§. 43. Gottes Erbarmung über die gefallene Menschheit.

a. Ohne die Erbarmung Gottes hätte kein Mensch Gnade erlangen und selig werden können.

Der gefallene Mensch war unvermögend, 1. sich selbst die heiligmachende Gnade wiederzugeben oder das göttliche Wohlgefallen zu erwerben. Mit dem Verluste der heiligmachenden Gnade war die Seele dem geistigen Tode anheimgefallen. Wie nun Niemand sich zum leiblichen Leben erwecken kann, so auch vermag der geistige Todte sich nicht zum geistigen Leben zu erwecken, weil die Handlung, durch welche er sich das Leben wiederschenken sollte, das Leben schon voraussetzt. Hatte die Seele auch ihre natürlichen Fähigkeiten bewahrt, so reichten

diese doch nicht hin, ihr das übernatürliche Leben zu ertheilen. Dieses nämlich, eben weil es etwas Uebernatürliches ist, liegt außerhalb ihres natürlichen Vermögens und steht zu bloß natürlichen Kräften in keinem Verhältnisse. Wie konnte der Mensch sich eine Bestimmung geben, die nur von Gottes freier Güte abhing? Wie die Mittel zur Erreichung derselben ergreifen, welche, gleich dem Ziele, ein unmittelbares Geschenk der Gottheit waren? Wie etwas verdienen, das seine Handlungen unendlich weit überstieg? Eine natürliche Handlung kann ja nur auf natürlichen Lohn Anspruch machen. Himmlischer Natur war das Band, das den Menschen einst mit Gott verknüpfte; keine irdische Kraft vermochte ein gleiches an seine Stelle zu setzen.

2. Ebenso unvermögend war der Mensch, Gott, den er beleidigt hatte, gebührende Genugthuung zu leisten. Eine vollkommene Genugthuung muß die Schwere der zugefügten Beleidigung aufwiegen. Mag man nun die Sünde, die Beleidigung des unendlichen Gottes, mit dem h. Thomas an und für sich unendlich, oder mit Suarez und Andern größer als jede denkbare Unbild nennen, immer ergibt sich, daß ein beschränktes Wesen dem unendlichen Gott nicht genugthun kann; denn wenn die Unbild steigt, je erhabener der Beleidigte und je geringfügiger der Beleidigende ist, so nimmt die Genugthuung ab, je niedriger die Person ist, die sie leistet, und je höher derjenige, dem sie geleistet wird. — Damit ferner einem Beleidigten etwas als Genugthuung dargebracht werden könne, muß es ihm nicht ohnehin schon verpflichtet sein. Was aber besitzt ein Geschöpf, das nicht ohnehin schon Gott gehörte? Alle Handlungen des Menschen gehören ihm, weil der Mensch selbst ihm gehört. Wessen der Baum, dessen die Früchte.

Wollte Gott des gefallenen Menschen sich wieder erbarmen, so hing es von ihm ab, die Schuld ohne erhaltene Genugthuung ihm zu erlassen, oder mit einer unvollkommenen Genugthuung, wie auch ein endliches Wesen sie leisten kann, sich zufriedenzustellen, oder endlich eine vollkommene Genugthuung zu verlangen und ihm einen Erlöser zu senden, der in des Menschen Namen sie leisten würde. In den beiden ersten Fällen leuchtete zwar die Güte, weniger aber die Gerechtigkeit Gottes hervor; (Gott ist nicht verbunden, alle seine Vollkommenheiten in einem gleichen Grade zu offenbaren;) im letzten Falle aber wurden neben der Güte die Gerechtigkeit und Weisheit auf's Schönste verherrlicht. [1])

Daß Gott in der That eine der Sünde entsprechende Genugthuung forderte, geht aus den Anstalten hervor, die er, um eine solche Genugthuung zu ermöglichen, getroffen hat.

[1]) Vergl. Lessius de perf. div. l. 12. c. 4. — Conc. Prov. Colon. 1860. P. I. tit. 5. c. 18.

b. Gott verhieß dem Menschen einen Erlöser, der durch vollgültige Genugthuung die Sünde von ihm hinwegnehmen und ihm die Gnade und das Erbrecht zum Himmel wieder erwerben sollte.

1. Diese Verheißung lag in denselben Worten, mit denen er dem Verführer die Strafe ankündigte: „Weil du dieses gethan", sprach er zur Schlange, „bist du verflucht unter allen Thieren der Erde . . . Ich will Feindschaft setzen zwischen dir und dem Weibe, und zwischen deinem Samen und ihrem Samen; sie wird dir den Kopf zertreten, und du wirst ihrer Ferse nachstellen." Gen. 3, 14. 15. Diese Worte bezeichnen den Sieg, den die Nachkommenschaft des Weibes einst über den Verführer erringen wird. Es ist klar, daß nicht so sehr der Schlange, als vielmehr dem Satan, dem sie als Werkzeug gedient hatte, die Strafe angekündigt wird. Gott nämlich will die Urheber der Sünde bestrafen. Zu diesen gehörte Satan ebensowohl als Adam und Eva, also muß auch ihn die Strafe treffen. Ferner, die Schlange wird gestraft, weil sie das Weib betrogen hat: diese That aber muß dem Satan weit mehr zugeschrieben werden, als der Schlange, seinem Werkzeuge. Und will man annehmen, auch die natürliche Schlange werde als Werkzeug bestraft, so muß man gestehen, daß jener, der sich derselben bedient hatte, noch weit strafwürdiger war. In jedem Falle also will Gott den eigentlichen Verführer, Satan, strafen. Die Worte: „sie (oder er, der Samen) wird dir den Kopf zertreten", haben nothwendig den Sinn: Ein Nachkomme des Weibes wird Satans Macht zertrümmern. Denn daß nicht bloß gesagt werden sollte: „die natürliche Schlange wird den Menschen nachstellen, die Menschen aber werden die Schlange zertreten", wie einige Rationalisten oder Gegner der übernatürlichen Offenbarung haben behaupten wollen, ist zu einleuchtend. Es ist ja vor Allem, wie bemerkt worden, auf die Bestrafung Satans als des Verführers abgesehen. Wer könnte sich auch einbilden, Gott habe in diesem wichtigen Augenblick, wo es sich um den Fall der Menschheit handelt, nur die natürliche Abneigung des Menschen gegen die Schlange in so feierlicher Rede ausdrücken wollen? Endlich bezeichnet das Wort „Feindschaft" im hebräischen Urtexte nicht eine bloß natürliche Abneigung, sondern eine feindliche Gesinnung vernünftiger Wesen. Da also von einer Feindschaft zwischen dem Weibe und Satan die Rede ist, so muß, was vom Ausgange des Kampfes gesagt wird, von der Niederlage Satans verstanden werden: durch den Samen des Weibes wird ihm der Kopf zertreten, seine Macht gebrochen, das Menschengeschlecht aus seiner Dienstbarkeit, in welche es durch die Sünde gerathen war, befreit werden. — Hierher gehören die Worte, in denen der Apostel Christus als die Quelle der Gerechtigkeit und den Urheber des Lebens — Adam als dem Ursprunge der Sünde

und dem Urheber der Verdammung entgegenstellt. „Gleichwie also durch die Sünde des Einen (Adam) auf Alle Verdammniß kam, so kommt auch durch die Gerechtigkeit des Einen (Christus) auf alle Menschen Rechtfertigung des Lebens; . . . damit, gleichwie die Sünde zum Tode geherrscht hat, also auch die Gnade durch die Gerechtigkeit zum ewigen Leben herrsche." Röm. 5, 18. 21.

2. Die Geschichte bezeugt auch, daß bald wieder zwischen Gott und den Menschen ein freundschaftliches Verhältniß hergestellt war. Kain und Abel vollziehen den ausgezeichnetsten Act der Religion, indem sie Gott Opfer darbringen. Religion aber setzt nicht nur ein mehr oder weniger frommes Gemüth, sondern auch die Ueberzeugung voraus, Gott gefallen zu können.

Nur bewundern können wir die überschwengliche Barmherzigkeit Gottes, welcher, statt den eines zweifachen Todes schuldigen Menschen seinem Verderben anheimfallen zu lassen, in Gnade ihn wieder aufnahm. Die Sünde Adams soll auf die würdigste und der Menschheit ersprießlichste, Weise gesühnt werden! Dieser Eine Gedanke scheint der Gottheit in der Weltregierung von nun an vorzuschweben. Eine solche Fülle von Gnaden soll mit der Erlösung verbunden sein, daß die Kirche freudig ausruft: „O glückliche Schuld! o wahrhaft nothwendige Sünde, die uns einen solchen Erlöser bescheert hat." Wohl hat sich Gott des gemeinsamen Stammvaters erbarmt; wer aber verbürgt uns dasselbe Glück, wenn andere unserer Voreltern oder wir selbst gesündigt hätten? Anstatt über den Fall unserer ersten Eltern zu murren, wollen wir demnach die Erbarmungen Gottes dankbar preisen.

3. Um die Menschheit auf die Ankunft des Erlösers vorzubereiten, wiederholte Gott die gegebene Verheißung oftmals, namentlich den Patriarchen. Als er dem Abraham befahl, sein Land zu verlassen, sprach er zu ihm: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde." Gen. 12, 3. Mit größerer Bestimmtheit erneuert er sie, als Abraham sich bereit gezeigt hatte, seinen Sohn Isaac zu opfern: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde." Gen. 22, 8. Isaac und Jacob vernahmen dieselbe Verheißung. Alle Völker des Erdkreises — denn es ist nicht der mindeste Grund vorhanden, den Ausdruck zu beschränken — sollen durch Abrahams Nachkommenschaft glücklich werden. Ohne Zweifel handelt es sich nicht um zeitliches Glück; denn viele Völker wurden ja durch die Israeliten überwunden, dienstbar gemacht und sogar ausgerottet. Zudem, welches wäre das große zeitliche Glück, das Gott durch Abrahams Nachkommenschaft, dieses in einem Winkel der Erde einsam und ungekannt lebende Volk, allen Nationen hätte zu Theil werden lassen? Auch kann nicht das zeitliche Glück Israels selbst gemeint sein. Die zeitlichen Geschicke der Nachkommen Abrahams waren mit so mannigfaltigen und so großen Bedrängnissen verwebt, daß wohl kein anderes Volk sich dieselben hätte wünschen mögen. Also ein höheres, ein geistiges

Glück soll durch der Patriarchen Nachkommenschaft der Erde zufließen: der Erlöser vom Sündenelende soll aus ihrem Geschlechte hervorgehen, wie das Israelitische Volk diese Weissagung stets verstand und der Apostel sie erklärt: „Da die Schrift (der Urheber der Schrift, der h. Geist) vorhersah, daß Gott durch den Glauben die Heiden rechtfertigt, sagte sie dem Abraham vorher: In dir werden alle Völker gesegnet werden." Gal. 3, 8.

Gott schien dem Israelitischen Volke nur diese eine Bestimmung gegeben zu haben: den späterhin noch oft verheißenen Erlöser zu erwarten. Auf ihn, „die Erwartung der Völker; den Stern aus Jacob; den Propheten, welchen Gott senden wird; den Gerechten, welchen die Erde hervorsprossen, der Himmel herabthauen wird; den Fürsten, welcher das Volk Israel regieren wird; ihn, durch dessen Wunden wir geheilt werden; den Engel des Bundes": auf diesen großen Wiederhersteller des Menschengeschlechts verweiset Alles, ihn bedeutet Alles, an ihn erinnert Alles, durch ihn und nur durch ihn erhält der Gottesdienst, das Ceremonienwesen, die politische Einrichtung, die Geschichte des Israelitischen Volkes Leben und Bedeutung, und ohne ihn wird das Volk selbst und seine Geschichte ein Räthsel, ein Gewebe von Unmöglichkeiten und Widersprüchen. Sion ist dem Israeliten nur theuer, weil von dort aus der Verheißene sein Reich über die Erde verbreiten wird, und deßhalb wendet er in der Verbannung vertrauensvoll nach Sion seine Blicke. Möge ihm jede andere Hoffnung aus der Seele schwinden, möge er die Mauern seiner Städte niedergerissen, seine Heimath verwüstet, den h. Tempel selbst verbrannt sehen: die Hoffnung auf Den, „der herrschen wird von Meere zu Meere", wird ihm Nichts aus dem Herzen reißen.

c. Das Mosaische Gesetz lehrte zwar, was gut und böse ist, gab aber aus sich selbst keine Gnade und konnte deßhalb durch sich selbst den Menschen nicht zur Seligkeit führen.

1. Besonders im Briefe an die Galater trägt der Apostel diese Lehre vor. „Daß durch das Gesetz Niemand gerechtfertigt werde, ist offenbar, denn der Gerechte lebt aus dem Glauben." Gesetz und Glauben werden einander gegenübergestellt; jenes stellt das alte, dieser das neue Testament dar. „Wenn ein Gesetz gegeben wäre, das lebendig machen könnte, so käme wirklich aus dem Gesetze die Gerechtigkeit." Aber die Schrift bezeugt, daß nicht aus dem Gesetze die Gerechtigkeit kommt: „Die Schrift hat Alles unter der Sünde verschlossen": das in der Schrift aufgezeichnete alte Gesetz zeigt den Menschen als unter der Sünde befangen; warum? damit er nicht im Gesetze, sondern im Glauben an den verheißenen Erlöser sein Heil suche: „Damit die Verheißung durch den Glauben an Jesum Christum zu Theil werde denen, die glauben. Gal. 3, 11. 21. 22.

2. Demnach lehrt der Kirchenrath von Trient [1]), „daß weder die Heiden durch die Kraft der Natur, noch die Juden durch den Buch-

[1]) Sess. 6. cap. 1.

staben des Gesetzes von der Sünde befreit werden oder aufstehen konnten."

d. Mannigfachen Nutzen gewährte jedoch das Mosaische Gesetz.

Denn 1. es gab richtige Begriffe von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt; durch genauere Entwicklung des Naturgesetzes lehrte es, was recht und unrecht ist; durch Androhung zeitlicher, dem rohen Sinne des Volkes angemessener Strafen schreckte es vom Bösen ab, während es durch Verheißung gleich angemessener Belohnungen zum Guten antrieb. — 2. Es trug besonders unter dem Schleier der Vorbilder und h. Gebräuche die Anfangsgründe der christlichen Religion vor, weßhalb es auch die Vorschule des Christenthums, der Keim genannt wird, aus welchem sich der große Lebensbaum entwickeln sollte. — 3. Indem es endlich dem Menschen durch die Menge der Pflichten, die es ihm auflegte, sein Unvermögen und seine Schwachheit recht fühlbar machte, nöthigte es ihn gleichsam, zum Glauben an den verheißenen Erlöser seine Zuflucht zu nehmen. Es ward dem Menschen also, wie der Apostel sich ausdrückt, ein Zuchtmeister, der ihn zu Christus führte. „Das Gesetz war deßhalb unser Zuchtmeister in Christo, damit wir durch den Glauben gerechtfertigt würden." Gal. 3, 24.

e. Jene, die vor der Ankunft des Erlösers lebten, konnten zwar nicht vor ihm in den Himmel eingehen, aber mit der Gnade, die ihnen Gott um des zukünftigen Erlösers willen gab, konnten sie den Himmel verdienen, und dann mit ihm eingehen.

I. Auch in der vorchristlichen Zeit ertheilte Gott, und zwar um des Erlösers willen, Gnaden und konnte die Seligkeit verdient werden. 1. Denn daß es vor der Ankunft des Heilandes Gerechte gab, denen folglich das Himmelreich gebührte, bezeugt die h. Schrift an mehreren Stellen. Niemand aber kann, wie gezeigt worden, durch eigene Kraft gerechtfertigt werden; das Mosaische Gesetz konnte ebensowenig die Gnade der Rechtfertigung den Menschen zuwenden: also erhielten jene Gerechten nur durch Christus, den kommenden Erlöser, dem die Fülle der Gnaden zugeschrieben wird, Gnade und Rettung. — 2. Ferner wird dem Apostel zufolge im Allgemeinen Allen, die durch Adam dem Verderben anheimgefallen waren, also auch den Geschlechtern früherer Jahrhunderte, durch Christus Leben und Heil dargeboten. Umsonst aber hätte er ihnen das Leben verdient, wenn ihnen das Mittel, desselben theilhaftig zu werden, nämlich die Gnade, wäre versagt worden. Also konnten auch sie mit der wegen des künftigen Erlösers ihnen verliehenen Gnade die Seligkeit erlangen. Wie wir im Hinblicke auf eine künftige Zahlung, die wir sicher erhalten werden, irgend Einem

schon zum voraus Unterstützung gewähren, so ertheilte Gott in Betracht der zukünftigen Genugthuung und der Verdienste Christi den im alten Bunde Lebenden seine Gnade. Der h. Augustin trägt diese Lehre an verschiedenen Stellen vor. [1] - 3. Zudem hatten die Propheten der Vorzeit laut den kommenden Erlöser verkündet; auf ihn deutet das ganze Gesetz, wie der Schatten auf den Körper, wie das Bild auf die Wirklichkeit, besonders durch die verschiedenartigen Opfer hin. Folglich war jeder Israelit verbunden, nicht nur diesen Glauben im Herzen zu tragen, sodern auch durch Theilnahme an den Opfern u. s. w. öffentlich zu bekennen. Im neuen Testamente aber wird diesem Glauben und dem Bekenntnisse desselben das Heil zugeschrieben: „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, und mit dem Munde geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit." Röm. 10, 10. Also ist kein Zweifel, daß auch im alten Testamente dieselbe Ursache gleiche Wirkung hervorgebracht habe.

II. Jedoch kann die so erzeugte Gerechtigkeit nicht dem alten Testamente und seinen Opfern zugeschrieben werden. Schwach und dürftig in sich selbst, wie der Apostel es nennt, hatte es nur insofern Kraft, als die Gnade des zukünftigen neuen Gesetzes in dasselbe hinüberströmte. Derselbe werkthätige, mit Liebe verbundene Glaube an den Erlöser, der im neuen Testamente die Rechtfertigung erwirbt, erwarb sie auch im alten Testamente, mit dem Unterschiede, daß der Gegenstand unsers Glaubens der schon erschienene Erlöser ist, während die vor seiner Ankunft Lebenden an den erst Verheißenen glaubten. Zwar wurde bei den Opfern und gottesdienstlichen Handlungen des alten Bundes der Glaube, „die Grundlage und Wurzel der Rechtfertigung", im Volke erweckt; aber mit diesen Opfern und Gebräuchen als solchen war keine Gnade verbunden, wie mit den Sacramenten des neuen Bundes. Während letztere durch eine in ihnen liegende Kraft (ex opere operato) die innere Gnade bewirken, so oft der Empfangende kein Hinderniß legt, konnten die Gebräuche des alten Bundes nur eine äußere, gesetzliche Heiligkeit bewirken, verdienstliche Gesinnungen und Gefühle aber nur veranlassen, und selbst dieses nur durch ihre Beziehung auf das neue Testament. [2]

III. Zu bemerken ist aber, daß die heil. Väter der Vorzeit, obschon sie durch den Glauben an Christus und die mit dem Glauben verbundene vollkommene Liebe von der Schuld der Erbsünde und der wirklichen Sünde befreit waren, dennoch in Folge der Erbsünde vom Himmelreiche ausgeschlossen blieben, bis Christus den Preis ihrer Er-

[1] L. 1. cont. duas epist. Pelag. c. 7. — Ep. 89. ad Hil. quaest. 3. — Ep. 157. ad Optat. — Vergl. S. Thom. 2. 2. q. 2. a. 7.
[2] Vergl. Becani analogia V. et N. T. c. 5. q. 2. 3.

lösung zahlte und ihnen in den Himmel voranging. Das Gleiche gilt von den unmündigen Kindern, welche durch das mit gewissen äußern Gebräuchen, z. B. der Beschneidung, verbundene Bekenntniß des Glaubens an Christus die Rechtfertigung erlangt und vor dem Gebrauche der Vernunft dieses Leben verlassen hatten. [1]) (Das Nähere im 5. Glaubensartikel.)

f. Gott gab auch den Heiden Gnaden und Mittel zum Heile ihrer Seelen.

Auf mannigfache Weise wirkte Gott auf den Verstand und das Herz der Heiden, sei es, daß diese Einwirkungen schon an und für sich zur übernatürlichen Gnadenordnung gehörten, d. h. an und für sich übernatürliche Offenbarungen und übernatürliche Erleuchtungen des Verstandes und Anregungen des Willens waren, und somit Gott als den Urheber der Gnade zum Gegenstande hatten; sei es, daß sie nur zur natürlichen Ordnung gehörten, folglich zunächst nur die Kenntniß und Liebe Gottes als des Urhebers der Natur bezweckten und auf die Gnadenerweisungen höherer Ordnung irgendwie vorbereiteten. Daß auch den Heiden Gnaden im eigentlichen Sinne verliehen worden, ist im 4. Bande besonders nachzuweisen.

Nach dem Zeugnisse der heil. Schrift belehrte und ermahnte Gott die Heiden:

1. Durch die Stimme des Gewissens und durch innere Einsprechungen. „Die Heiden zeigen, daß das Wort des Gesetzes in ihre Herzen geschrieben sei, indem ihr Gewissen ihnen davon Zeugniß gibt, und die Gedanken sich unter einander anklagen oder lossprechen am Tage, wenn Gott das Verborgene des Menschen richten wird." Röm. 2, 15. 16. Der h. Paulus lehrt an dieser Stelle, daß auch die Heiden, obschon das Gesetz Mosis ihnen nicht kund geworden war, dennoch sündigen konnten, weil ihnen das natürliche Gesetz bekannt war, und das Gewissen sie zur Beobachtung desselben antrieb. Die Stimme des Gewissens oder der Vernunft ist die (mittelbare) Stimme Gottes, der sich durch dieselbe als Gesetzgeber und Richter kundgibt. [2]) Wiewohl in der angeführten Stelle besonders auf die Anklage des Gewissens am Gerichtstage, wo es in seiner ganzen Kraft erwacht, verwiesen wird, so erhebt es doch seine Stimme schon jetzt, weil sonst dem Sünder seine Handlungen nicht zur Schuld angerechnet werden könnten.

2. Durch Wohlthaten im Reiche der Natur. An die so erworbene Kenntniß Gottes knüpfen Paulus und Barnabas zu Lystra die durch Christus mitgetheilten Heilslehren. „Wir verkünden euch", sprechen sie, „daß ihr euch von diesen Nichtigkeiten zu dem lebendigen Gott bekehren sollet, . . . der in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre eigenen Wege wandeln ließ, aber sich doch nicht unbezeugt gelassen

[1]) Vergl. S. Thom. 3. q. 57. a. 5. — [2]) S. Thom. 1. q. 79. a. 13.

hat, indem er Wohlthat spendete vom Himmel aus, Regen und fruchtbare Zeiten gab, und mit Speise und Freude erfüllte unsere Herzen." Apstg. 14, 14—16. Der h. Paulus tadelt ferner die heidnischen Weltweisen, daß sie, nachdem sie Gott aus der Natur erkannt hatten, ihn nicht als Gott verherrlichten. Röm. 1, 19. 20. — Auf die Offenbarung Gottes in der Natur hinweisend, schreibt der h. Chrysostomus [1]): „Was werden wohl die Heiden an jenem Tage (des Gerichts) sagen? Etwa: wir haben dich nicht erkannt? — Habt ihr denn nicht den Himmel gesehen, dessen bloßer Anblick ihn laut verkündet? Sahet ihr nicht die schöne Harmonie aller Weltkörper, welche lauter als eine Dromete schallt? Sahet ihr nicht den ewig unveränderten Wechsel zwischen Tag und Nacht? die beständige, unwandelbare Ordnung zwischen Winter und Frühling und den übrigen Jahreszeiten? den Nutzen des Meeres bei allen seinen Stürmen und Wogen?"

3. Durch Strafgerichte. Im Buche der Weisheit lesen wir: „O Gott, wie süß ist dein Geist in allen Dingen! Daher strafest du diejenigen, die sich verirren, nach und nach, und erinnerst sie an das, wodurch sie sich versündigen, und redest ihnen zu, damit sie von der Bosheit ablassen und an dich glauben, o Herr!" 12, 1. 2. Dieser allgemeine Satz wird daselbst durch die zahlreichen über die Kananäer und Aegyptier verhängten Strafen, welche ihre Bekehrung bezweckten, weiter bestätigt. Die Sündfluth, deren Erinnerung noch lange bei den spätern heidnischen Völkern fortlebte, die Zerstörung Sodoma's, die von den Propheten auswärtigen Nationen angedrohten Strafen können als fernere Belege dienen.

4. Durch außerordentliche Männer, die er unter ihnen erweckte oder zu ihnen sandte. Job, der außer dem Verbande des auserwählten Volkes lebte, war allen Stämmen Arabiens ein leuchtendes Muster wahrer Gottesverehrung und Tugend. [2]) Balaam enthüllt

---

[1]) Hom. 3. in ep. ad Rom.

[2]) Dr. Stiefelhagen führt in seiner Theologie des Heidenthums S. 427 obigen Satz an und fährt fort: „Dem halten wir die einfache Frage entgegen: wann hat der fromme Dulder denn außerhalb des Verbandes mit Israel gelebt? Bekanntlich sprachen die zuverlässigsten Forscher sich für eine Zeit aus, die ihn mehr vor, als neben das auserwählte Volk Gottes stellen würde, wenigstens in eine Periode, wo die Uroffenbarung dem Volke Gottes gegenüber noch nicht zu dem spätern heidnischen Gegensatze herabgedrückt war. „„Darum darf Job noch keineswegs geradezu als Heide im üblichen Sinne des Wortes bezeichnet und sogar noch von einem heidnischen Ursprunge des Buches Job geredet werden. Denn Job war, von Abraham abstammend (als Bewohner von Uz), der patriarchalischen und Uroffenbarung getreu?"" (Welte: das Buch Job. S. IX.)

Eine einfache Bemerkung wird genügen, das Mißverständniß zu heben. Das auserwählte Volk Gottes kann in einem weitern Sinne genommen werden, und insofern umfaßt es Alle, denen die wahre Gotteserkenntniß eigen ist; oder in einem engern, und insofern begreift es nur die von Abraham durch Isaac und Jacob Abstammenden. In dem letzten ohnehin gewöhnlichen Sinne wird dem Zusammen-

Gottes Rathschlüsse rücksichtlich des Israelitischen Volkes und wird von Gott genöthigt, seine allwaltende Macht den heidnischen Moabitern kundzuthun. Jonas fordert die Niniviten zur Buße auf, und Daniel verkündet den Babyloniern den allein wahren Gott Himmels und der Erde.

5. Durch die Israeliten, die er mit ihren h. Büchern unter sie zerstreute. Vom göttlichen Geiste getrieben, spricht der alte Tobias: „Lobet den Herrn, ihr Kinder Israels, und preiset ihn vor dem Angesichte der Heiden. Denn darum hat er euch unter die Heiden zerstreut, die ihn nicht kennen, damit ihr seine Wunder erzählet und ihnen zu wissen thuet, daß kein anderer allmächtiger Gott ist, als er." Tob. 13, 3. 4. Die Tugend einzelner Israeliten und die Heiligkeit ihrer Lehre mußte nothwendig die Aufmerksamkeit der Vernünftigern unter den Heiden auf sich ziehen und die Thorheit der Götterlehre in's hellste Licht stellen. Wirklich finden wir, daß in den letzten Jahren der Synagoge manche Heiden dem Israelitischen Volke sich anschlossen, um mit ihm den Gott Himmels und der Erde zu verehren. Die h. Schriften der Hebräer, die zugleich über die Gränzen Judäa's hinaus verbreitet und sogar in andere Sprachen übersetzt wurden, sind auch den entferntesten Weisen ein leuchtender Stern auf dem Wege zur Wahrheit.

6. Auch zuweilen durch Engel, Träume, wunderbare Erscheinungen oder Ereignisse. So ward der Hauptmann Cornelius durch einen Engel aufgefordert, den h. Petrus zu sich rufen zu lassen, um von diesem die frohe Botschaft des Heils zu vernehmen. Apostg. 10, 5. Nabuchodonosor lernte durch ein Traumgesicht den wahren Gott und das Reich des Messias kennen. Dan. 2. Durch eine geheimnißvolle Schrift gab sich Gott dem Könige Balthasar als den Herrn der ganzen Erde und den Richter der Menschen kund. Dan. 5. Balaam, der hinzieht, den Israeliten zu fluchen, wird durch seine sich sträubende Eselin, der Gott überdieß rügende Worte in den Mund legt, in seinem Unternehmen gehindert und bald durch einen Engel an sein Unrecht erinnert. 4. Mos. 22.

Somit sorgte die göttliche Vorsehung auch für das Seelenheil der Heiden und erklärte sich zugleich bereit, sie selbst zur Kenntniß des Erlösers zu führen, insofern dieselbe zur Seligkeit nothwendig war. Und wirklich finden wir bei allen heidnischen Völkern neben dem Gefühle

---

hange gemäß offenbar hier genommen, und Job, der in einer Zeit lebte, „die ihn mehr vor als neben das auserwählte Volk Gottes stellen würde", lebte offenbar „außerhalb des Verbandes mit Israel" und gehörte folglich dem Volke Gottes im engern Sinne nicht an. Damit ist freilich nicht gesagt und sollte nicht gesagt werden, daß er ein Heide gewesen, sondern nur, daß Gott durch ihn den Heiden, neben denen er lebte oder zu denen sein Ruf dringen mußte, Belehrung zukommen ließ.

einer allgemeinen Sündhaftigkeit stets die Sehnsucht nach Erlösung. Mannigfach gab sich dieselbe durch Darbringung von Sühnopfern kund, bei denen zugleich der Glaube an eine Sühnung durch ein unschuldiges, an die Stelle des Schuldigen tretendes Wesen ausgesprochen wurde. Stets wählte man ein dem Menschen befreundetes Hausthier, am liebsten ein zartes Lamm, zum blutigen Opfer. Der Opfernde legte diesem seine Hände auf das Haupt, gleichsam um es mit seiner Schuld zu beladen; das Geopferte oder ein Theil desselben wurde genossen, um durch diese innige Verbindung mit demselben anzudeuten, daß seine ganze Verdienstlichkeit den Anwesenden zu Theile werden sollte. — Daß ferner die bestimmte Kunde von einem künftigen göttlichen Lehrer und Erlöser zu manchen Heiden gelangt war, wird nicht nur durch die Schriften der h. Väter, die sich besonders auf die Bücher der Sibyllen berufen, sondern durch die der heidnischen Weisen selbst verbürgt. (Vgl. Gesch. §. 73.)

g. Der Erlöser kam nicht sogleich nach dem Sündenfalle, weil ein Aufschub seiner Ankunft dem Zwecke derselben mehr entsprach.

1. Das Menschengeschlecht glich einem Kranken, oder vielmehr es war ein Kranker, dessen Heilung unternommen werden sollte. Da diese aber nicht vom Himmel allein, sondern zugleich vom freien Willen des Menschen abhing, so mußte vor Allem das Bewußtsein der Krankheit in ihm erregt werden. Dieses geschah durch das ihm aufgelegte Gesetz, welches, da es die Pflichten zeigte, aber aus sich selbst zu ihrer Erfüllung keine Gnade verlieh, ihn durch harten Druck an seine Schwachheit mahnte und die Sehnsucht nach dem himmlischen Arzte rege machte. Das Gesetz, sowohl das natürliche als besonders das Mosaische, war demnach gleichsam eine nothwendige Vorkur, welche die spätere vollständige Heilung möglich machte.

2. Zudem sollte das Menschengeschlecht aus dem Zustande des Elendes gerettet und überirdischer Güter theilhaftig gemacht werden. Aber nur die feste Ueberzeugung, daß alles irdische Treiben nutzlos sei, machte es für die höheren Güter empfänglich. Erst mußten also die mächtigen Reiche Asiens den Beweis liefern, daß der blühendste Wohlstand nicht Ein Menschenherz beglücken könne: die griechische Philosophie mußte durch ihre Verirrungen die Ohnmacht des menschlichen Geistes überhaupt an den Tag legen, und die Tugend der Römer mußte sich unvermögend zeigen, die Ungeheuer von Lastern zurückzudrängen, die endlich den Sturz des Reiches herbeiführten.

3. Das Menschengeschlecht sollte ferner erzogen werden. Bevor der himmlische Lehrer ihm die Grundsätze höherer Weisheit vortrug, mußte es, noch ein Knabe, unter der Zuchtruthe des Gesetzes gehalten

werden; zeitliche Strafen mußten es schrecken, zeitliche Belohnungen anziehen, bevor es durch rein geistige Beweggründe sich leiten ließ. Durch Aeußerlichkeiten mußte es zum Innern, vom Unvollkommenen zum Vollkommnern geführt, durch Figuren und Sinnbilder für den Anblick der Wahrheit selbst befähigt werden. So schwach war es, daß es die Fülle des Glückes, wenn sie ihm ohne Vorbereitung wäre zu Theil geworden, nicht hätte ertragen können.

4. Endlich wollte Gott, der in allen seinen Werken Einheit liebt, in der Leitung der sündigen Menschheit denselben Weg einschlagen, den er bei der Rechtfertigung jedes Einzelnen zu befolgen pflegt. Wie er zuerst den Gefallenen erleuchtet, Furcht und Hoffnung in ihm erregt, allmählich ihn zur Liebe stimmt und zuletzt ihm die heiligmachende Gnade ertheilt, so erleuchtete er zuerst das durch Sünde in Finsternisse gesunkene Menschengeschlecht, schreckte es durch Strafen, erregte in ihm Hoffnung auf Belohnungen, flößte ihm dankbare Liebe ein und sandte ihm zuletzt seinen Sohn, das Heil der Welt. [1])

Nutzanwendung.

Kein größeres Glück gibt es auf Erden, als Gott ähnlich zu sein. Karl IX., König von Frankreich, fragte einst den Dichter Torquato Tasso, wen er wohl für den Glücklichsten halte. Tasso erwiderte sogleich: „Gott." Das weiß ein Jeder, sagte der König, aber ich wollte wissen, wer nach Gott der glücklichste sei. Da antwortete Tasso: „Wer Gott am ähnlichsten ist." Eine Antwort voll Weisheit! Wenn Gott das glücklichste, das vollkommenste Wesen ist, so muß der nach Gott der glücklichste und vollkommenste sein, der ihm am nächsten steht. Job sitzt mit Geschwüren bedeckt vor seiner Thüre und flößt durch seinen Anblick selbst seinen Freunden Grausen ein. Aber mit welchem Wohlgefallen weilt Gottes Auge auf ihm! Was erwirbt ihm dieses Wohlgefallen? Seine Seele strahlt in göttlichem Glanze: deßhalb gewährt sie dem Himmel ein herrlicheres Schauspiel, als der Anblick des ganzen Erdkreises. Bewahre also mit aller Sorgfalt dieses Ebenbild Gottes: es ist ja das kostbarste Gut, das Gut, welches dich von der Erde zum Himmel hebt, dir Gott in seinem Glanze zeigen, den Strom himmlischer Freuden einst in deine Seele leiten wird. Warum fliehen die heiligen Einsiedler in die Wüsteneien? Warum begraben sie sich lebendig in unterirdischen Höhlen? Warum benetzen sie den Boden mit heißen Thränen, während von ihrem Schluchzen die Lüfte widerhallen? Sie kennen den Schatz, den sie in einem zerbrechlichen Gefäße umhertragen; sie fürchten jenes Kleinod zu verlieren, das ihren ganzen Reichthum ausmacht. Mögen mir also meine Güter entrissen werden, mögen die Menschen mich verfolgen, mögen Entbehrungen mein Loos sein: Alles ist gerettet, wenn dieses höchste aller Güter gerettet ist. Prangte dein Leib auch in voller Schönheit; wenn du das Ebenbild Gottes, die heiligmachende Gnade, nicht in dir trägst, so bist du nur ein Scheusal in den Augen Gottes, der Engel und der Seligen. — Hüte dich ja, dieses Ebenbild zu zerstören.

[1]) Vergl. S. Thom. 3. q. 1. a. 5.

Deine Seele gliche ohne dasselbe einer Leinwand, von der das schöne Gemälde, das sie trug, verschwunden ist. Ja sie gliche einem Leichnam; denn wie dem Körper die Seele das natürliche Leben, so gibt der Seele nur die Gottähnlichkeit übernatürliches Leben. Gleich einem Gespenste wandelt der Mensch nach der Sünde umher und würde seiner Umgebung Grausen einflößen, wenn seine innere Häßlichkeit dem Auge sich darstellte. Ein Gefühl der Angst gibt ihm dieses kund, wenn er gleich Adam den Seelenschmuck verloren hat. Auch er möchte sich dann vor dem Angesichte Gottes verbergen; aber umsonst. Die Stimme Gottes, die Stimme des Gewissens ertönt im Innern der Seele und quält unablässig den Unglücklichen. Kein Vergehen kann diesem dich stets begleitenden Zeugen, dem Gewissen, verborgen werden. — Wie die Sünde der ersten Eltern die ganze Natur verunstaltete, das Paradies in ein Thränenthal verwandelte, so verändert auch jetzt noch die Sünde deine ganze Umgebung und wandelt die frühern Genüsse in Bitterkeit. Ja! nur ein unschuldiges Herz ist für wahre Freuden empfänglich; die rauschenden Belustigungen der Weltkinder wirken nicht erquickend auf die Seele, sie sind nur Betäubungsmittel. Wie dir das Geläute der Glocken ein Trauergeläute wird, wenn du traurig gestimmt bist, so erregt die ganze Natur nur düstere Bilder in dir, wenn das Gift der Sünde einmal in dein Herz gedrungen ist. Soll deine Seele niemals das Paradies der Wonne verlassen, so strecke niemals deine Hand nach der verbotenen Frucht der Sünde aus, mag sie auch noch so reizend sein. An den Ufern des Todten Meeres, dort wo einst Sodoma und Gomorrha standen, wächst eine durch die Frische ihrer Farben ausgezeichnete Frucht, der Sodomsapfel genannt. Dem müden, nach Erquickung lechzenden Wanderer der Wüste verspricht sie süße Labung; er eilt hinzu und bricht sie, aber schon in seiner Hand zerfällt sie in Staub und Asche. Wohl ihm, daß er sie dem Munde nicht näherte: mit schneidender Bitterkeit würde sie seine Zunge gequält haben. Das ist das Bild der verbotenen Frucht der Sünde. Reizend im Aeußern, birgt sie nur bittern Staub im Innern.

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BX1963.D56W51855 C001 V001
LEHRBUCH DER RELIGION THEILWEISE UMGEAR
3 0311 00045 5662

41447

WITHDRAWN

BX
1963
.D56W5 42447 Wilmers, Wilhelm, 1817-1899.
AUTHOR
1885 LEHRBUCH DER RELIGION.
TITLE
V.1

DATE DUE | BORROWER'S NAME

238 W743L v.1

2560

BEFORE TAKING BOOK
from library, remove slip from this pocket; put your name and date on it and place it in the box provided for the same

WHEN RETURNING BOOK
return the slip to the pocket and replace the book in its proper place.

A BOOK IS NO GOOD UNLESS YOU CAN FIND IT WHEN YOU NEED IT.
Your cooperation in keeping an orderly library will enable you to get the best service possible from your library.

3 0311 00045 3662